نامه‌های
عین‌القضات همدانی

جلد سوم

مقدمه، تصحیح و تعلیق

دکتر علینقی منزوی

نامه‌های
عین‌القضات همدانی

نامه‌های
عین‌القضات همدانی

جلد سوم

مقدمه، تصحیح و تعلیق

دکتر علینقی منزوی



انتشارات اساطیر

۲۳۱

انتشارات اساطیر

نامه‌های عین‌القضات همدانی (جلد سوّم)

مقدمه، تصحیح و تعلیق: دکتر علینقی منزوی

چاپ اول: ۱۳۷۷ هـ. ش.

حروف‌چینی و صفحه‌آرایی: صدقیان

لیتوگرافی و چاپ: دیبا

تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه

ناشر: اساطیر: میدان فردوسی، اول ایرانشهر، ساختمان ۱۰

تلفن ۸۸۲۱۴۷۳ - ۸۸۳۶۱۹۹ فاکس ۸۸۲۴۲۵۰

شابک ۵ - ۵۲ - ۵۹۶۰ - ۹۶۴ ISBN 964 - 5960 - 52 - 5

فهرست مندرجات

بخش یکم
زندگی‌نامه‌ی عین‌القضات
۱۹ ـ ۱۴۱

بخش دوم

ریشه‌های فلسفه‌ی عین‌القضات

بند یکم

کلیّات

۲۷۴ ـ ۱۴۱

بند دوّم

جغرافیای فرهنگی منطقه

بند سوم

تاریخچه‌ی فرهنگهای دورگه در روند تکاملی توحید

بند چهارم

فلسفه‌ی اشراق در قرن‌های آغازین اسلام

۱۸۱ ـ ۱۹۳

بند پنجم:

برخی موارد اختلاف مسلمانان گنوسیست با مسلمانان سنّی

۱۹۵ ـ ۲۳۶

بند هشتم

اثبات وجود خداوند و توحید عددی او

۴۴۱ ـ ۲۶۷

بخش سوم

نامه‌ها

۲۷۳ـ۴۴۲

نشانه‌های اختصاری

ج ، پیش از شماره‌ی صفحه = جلد.
ج ، در فهرست‌های این مجلد = جا.
ج ، در تاریخ هجری قمری ماه ج ۱ = جمادی یکم، ج ۲ = جمادی دوم.
چ ، = چاپ، چ.ع = چاپ عربی.
خ ، پس از تاریخ = سال خورشیدی هجری.
ذ ، الذریعه الی تصانیف الشیعه ۲۹ مجلّد چ نجف و تهران.
رض ، پس از نام‌های مقدس = رضی‌الله عنه.
ره ، پس از نام‌های مقدس = رحمه‌الله.
س ، در تاریخ‌گزاری = سال
س ، در آدرس در کتاب = سطر
ش = شماره
ص ، پس از شماره‌ی مجلّد = صفحه.
ص ، پس از نام‌های مقدس = صلی‌الله علیه و آله.
ع ، پس از نام‌های مقدس = علیه‌السّلام.
ع ۱ و ع ۲ در تاریخ قمری = ربیع یکم و ربیع دوم. چ ع = چاپ عربی.
م ، پیش از تاریخ = مرده، درگذشته.
م ، پس از تاریخ = میلادی.
هـ ، پس از تاریخ = هجری قمری.
ن. ک : نگاه کنید.

پیش‌گفتار

در پیشگفتار جلدهای یکم و دوم *نامه‌های عین القضات* که در بیروت با همکاری دوستم شادروان دکتر عفیف عسیران چاپ کردم، نوید داده بودم که گفتاری دربارهٔ اندیشه‌ها و تحقیق در ویژگیهای دستوری *نامه‌ها* آماده سازم؛ اکنون که تصمیم به چاپ متن کامل *نامه‌ها* گرفتم، آن بخش از یادداشتهایم را که برای ویژگیهای دستوری تهیه شده اندک یافتم، پس گفتار خود را به دو بخش کردم:

۱ ـ زندگانی عین‌القضات

۲ ـ چکیده و ریشه‌ی اندیشه‌های عین‌القضات

درباره‌ی بخش دوم باید بگویم: در این یادداشتها کوشش من بر آن است که پس از یادآوری گوشه‌هایی از خصوصیات عرفان اسلامی و برشمردن برخی مسائل مشترک اکثر گنوسیستهای مسلمان، دیدگاه عین القضات را درباره‌ی هر مسئله‌ی موردبحث، از متن نامه‌های او بیرون کشیده، با بیانات صاحب نظران پیش از وی تطبیق دهم. از این روی، گاه مجبور شده‌ام مطالبی مربوط به تاریخ اندیشه‌ی مردم خاورمیانه و ریشه‌های کهن هندی، یونانی، آرامی آن را به طور خلاصه و گذرا یادآور شوم. گاه برای نشان دادن تسلسل تاریخی ناگزیر شده‌ام ادامه‌ی تکامل آن اندیشه را، پس از دوران سلجوقی، که عین‌القضات در آن می‌زیست، تا عصر تیموری و صفوی و گاهی تا روزگار قاجاری نشان دهم.

هیچ اصراری بر صحت همه‌ی استنباطها و توجیهات خود در این بررسی مختصر ندارم و برای تجدیدنظر در آنها آماده‌ی شنیدن انتقاد هستم.

تهران ۱۳۷۴/۱۱/۱۲

دکتر علینقی منزوی

بخش یکم

زندگینامه‌ی عین‌القضات همدانی

۱
نام و نشان

عین‌القضات ـ با کنیت ابوالمعالی و نام عبدالله، فرزند ابوبکر محمدبن علی بن حسن پسر علی میانجی‌اصل، اهل همدان ـ نام و نشانی است که بیشتر مورّخان کهن، چون عماد اصفهانی، برادرزادهٔ عزیزالدین مرید عین‌القضات، در *خریدةالقصر*؛ سمعانی در *انساب*؛ سبکی در *طبقات شافعیه*؛ و یاقوت در *معجم‌البلدان* به این صوفی پرشور و شهید راه اندیشه، نگارنده‌ی مجموعه‌ی نامه‌ها و آثار دیگر داده‌اند. این شهید یکی از صریح‌ترین اندیشمندان سده‌ی ششم هجری ایران است که جان خود بر سر درستگویی نهاد و فدای تعصبات مذهبی نوکران سلجوقی خلافت بغداد گردید،که در راه این تعصب کاسه‌ی گرمتر از آش بودند. کنیت قاضی در *نفحات‌الانس* جامی ابوالفضائل آمده است.

احوال عین‌القضات را دکتر رحیم فرمنش در کتاب *احوال و آثار عین‌القضات* (ص ۱ ـ ۹۸)، دکتر عفیف عسیران در فصل دوم مقدمه‌ی *تمهیدات* (ص۴۵ـ۱۰۴) و مقدمه‌ی *شکوی الغریب* (ص۱ـ۳۸)، ی.ا.برتلس[1] در مقاله‌ای که به وسیله‌ی دکتر پروین منزوی ترجمه و در مجله‌ی *وحید* (ش ۶۶، خرداد ۱۳۴۸) درج شد و همچنین در مقالت *تصوف و ادبیات تصوف* از برتلس، ترجمه‌ی سیروس ایزدی. (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۶، ص ۴۲۶)،

---

۱. مقاله‌ی برتلس را دکتر پروین منزوی، دختر نویسنده‌ی این سطور، هنگامی که به تحصیل پزشکی در پترگراد (لنین‌گراد) مشغول بود، ترجمه کرد و برای مجله‌ی وحید به تهران فرستاد. مجله از ترس سازمان امنیت وقت نام مؤلف روسی مقاله را حذف و به ذکر نام مترجم فارسی مقاله بسنده کرد. البته مطالب مقاله خود گویای ترجمه بودن آن است. همه‌ی ضمیرهای اول شخص در آن مقاله به برتلس بازمی‌گردد، نه به مترجم آن.

ماسینیون در *آلام حلاّج*، مجدالعلی در مجله‌ی *ارمغان* (۸: ۳۱-۴۱)، شیخ‌الاسلام زنجانی در مجله‌ی *یادگار* (س۳ش ۴: ۶۶-۶۷)، عبدالحسین نوایی در مجله‌ی *یادگار* (۳: ۲: ۶۳-۷۰)، دانش پژوه در مجله‌ی *دانش* (۳: ۳۲۵-۳۳۵) و مجله‌ی *راهنمای کتاب* (۳: ۱۹۶-۲۰۲)، آزاد همدانی در مجله‌ی *ارمغان* (۱۷: ۴۳۳ و ۵۵۲) و به تازگی در سال ۱۳۷۳ دکتر غلامرضا افراسیابی کتابی به نام *سلطان العشاق* در ۵۲۱ ص و نجیب مایل هروی کتابی به نام *خاصیت آینگی* در ۴۵۸ ص نشر کرده‌اند. من در اینجا پس از ذکر کهن ترین نویسندگان شرح حالش، به یادآوری چند نکته درباره‌ی تاریخ زایش قاضی و نام استادانش بسنده می‌کنم. دیرینه‌ترین کسانی که از عین القضات یاد کرده‌اند به این شرح می‌باشند:

۲

دیرینه‌ترین منبع‌ها

۱ ــ نوشیروان (۴۵۹ ـ ۵۳۲) پسر خالد کاشانی وزیر فارسی‌نویس مسترشد خلیفه (ز ۴۸۵ ـ سـ ۵۱۲ ـ د ۵۲۹) که به وزارت محمود و مسعود سلجوقی نیز رسید، در تاریخ سلجوقیان که آن را به فارسی نگاشت و «نفثة المصدور = دم سینه‌ی دردناک» نامید از عین‌القضات یاد کرده است. این کتاب به دست نیست لیکن عماد کاتب اصفهانی (۵۱۹ ـ ۵۹۷) کتاب نوشیروان را به عربی گردانیده «نصرةالفترة» نامید. این ترجمه‌ی عربی را فتح بن علی بنداری اصفهانی (۵۸۶ ـ ۶۴۳) کوتاه کرده که چاپ شده است. در ص ۱۳۷ این خلاصه‌ی بنداری، در چاپ بنیاد فرهنگ ایران که از روی چاپ قاهره (۱۹۷۴م) افست شده است، چند سطری درباره‌ی روابط عین القضات با وزیر درگزینی و قتل وی دیده می‌شود. این خلاصه‌ی بنداری به دست حسین جلیلی به فارسی درآمد و به سال ۱۳۵۶خ در تهران در ۳۸۶ص چاپ شد.

۲ ــ عماد کاتب یاد شده خود نیز در *خریدةالقصر* بخشی راجع به عین القضات دارد، نسخهٔ فتوکپی آن در کتابخانهٔ دائرةالمعارف بزرگ اسلام مورد استفاده قرار گرفت.

۳ ــ ظهیرالدین بیهقی (۴۹۹ ـ ۵۶۵) در تتمه‌ی *صوان‌الحکمة* که به نام *تاریخ الحکما*

در دمشق (۱۹۷۶م)، ص۱۲۳، ش۶۷ و ترجمه‌ی فارسی آن از منشی یزدی به نام *درةالاخبار* که در تهران (۱۳۱۸خ) ص۷۳، ش۶۵ چاپ شده است.

۴ ــ سمعانی، عبدالکریم (۵۰۶ ـ ۵۶۲) پسر محمد از مردم مرو خراسان در کتاب *انساب* در واژه‌ی «میانه».

۵ ــ شهرزوری. در *نزهةالارواح*، ترجمه‌ی تبریزی، چ. دانش‌پژوه، ص ۳۹۷.

۶ ــ ابن‌اثیر، علی (۵۵۵ ـ ۶۳۰) از مردم کرد جزیره در کتاب *لباب* که خلاصه‌ی *انساب* سمعانی است.

۷ ــ یاقوت حموی (۵۷۴ ـ ۶۲۶) در واژه‌های «اروند»، «ماوشان» و «میانه» از کتاب *معجم‌البلدان*.

۸ ــ فوطی عبدالرزاق، کرد شیبانی ولاء (۶۴۲ ـ ۷۲۳) در *مجمع الآداب فی معجم الألقاب*، چ. دمشق، ۱۹۶۳، ص ۱۱۳۰ با یادداشتهای مصحح.

۹ ــ سبکی، عبدالوهاب (۷۲۷ـ۷۷۱) از مردم قاهره، در *طبقات‌الشافعیة*، ج ۴، ص ۲۳۶.

۱۰ ــ جامی، عبدالرحمان (۸۱۷ ـ ۸۹۸) در *نفحات‌الانس*، چ. هند، ۱۹۱۵م، ص ۳۷۱ ـ ۳۷۳.

۱۱ ــ چلبی، مصطفی (۱۰۱۷ ـ ۱۰۶۷ ق) به دنبال نام کتابهای عین القضات همدانی در *کشف الظنون*.

۱۲ ــ ابن عماد صالحی حنبلی (۱۰۳۲ ـ ۱۰۸۹) *شذرات الذهب*، ج ۴، ص ۷۵.

۱۳ ــ هدایت، رضاقلی (۱۲۱۵ ـ ۱۲۸۸) در *ریاض العارفین*.

۱۴ ــ اسماعیل پاشا بابایی بغدادی (۱۳۳۹ ق) در هدیةالعارفین، چ ۱۹۵۱، ج ۱، ص ۴۵۵.

از همه‌ی آنان نزدیکتر به این شهید، عماد کاتب اصفهانی (۵۱۹ ـ ۵۹۷) در *خریدةالقصر* و در *تاریخ آل‌سلجوق* (ص۱۳۷، ترجمه ۱۷۸) است که خود و عمویش، عزیزالدین مریدان این شهید بوده‌اند و عماد هنگام شهادت وی، شش ساله بوده است.

۳

خاندان عین القضات

یاقوت درباره‌ی واژه‌ی «میانه» از کتاب *معجم البلدان* گوید: بدین شهر نسبت

دارد، بوالحسن علی پسر حسن میانجی قاضی همدان که در همان شهر شهید شد. او پدر بوبکر محمد است که او پدر عین القضات عبداللّه است که ظالمانه شهید شد. یاقوت درباره‌ی «ماوشان» پس از آوردن قطعه‌ی نثری زیبا از رساله‌ای که عین القضات درباره‌ی این شهر نگاشته و به یک بیت شعر در باره‌ی ماوشان پایان یافته است، چنین می‌گوید: قاضی بوالحسن علی پسر حسن پسر علی میانجی نیز قطعه‌ای درباره‌ی ماوشان دارد که من (یاقوت) آن را در واژه‌ی «درب زعفران» یاد نمودم. یاقوت آن شعر را در درب زعفران آورده گوید: این بوالحسن علی همدرس بواسحاق شیرازی بوده است[1]. اسنوی (د ۷۷۲) گوید: این بوالحسن علی بن حسن بن علی میانجی قاضی همدان بود و به هنگام نماز صبح در شوال ۴۴۱ (یا ۴۷۱) کشته شد (طبقات شافعیه، چ. جبوری، بغداد ۱۹۷۱م، ج ۲ ـ ص ۴۰۳ ـ ۴۰۴) بنابراین عین القضات شهید دوم خانواده‌ی خود است و نسبنامه‌ی او را می‌توان چنین نشان داد:

علی میانجی

|

حسن

|

بوالحسن علی قاضی همدان (شهید ۴۴۱)

|

بوبکر محمد (پدر عین القضات)

|

عین القضات عبدالله

(۴۹۰-۵۲۵)

---

۱. ابراهیم پسر علی (۳۹۳ ـ ۴۷۶) فیروزآبادی رییس دانشگاه نظامیه‌ی بغداد (اعلام زرکلی ج ۱ ص ۴۴).

عرفان و گنوسیسم[1] اسلامی در این خاندان و گروه یارانشان ریشه‌ای بس گسترده داشته، افزون بر جلسات همیشگی در خانقاه، جلسه‌هایی خانوادگی از دوران پدر عین القضات در خانه‌های یاران داشته‌اند. عین القضات از یکی از آنها چنین یاد می‌کند: دانم که شنیده باشی: شبی من و پدرم و جماعتی از ائمه‌ی شهر حاضر بودیم در خانه‌ی مقدم صوفی (که گویا غیر از مقدم آله باشد که به شماره‌ی (۱۰) در نسبنامه‌ی آله آمده است). پس ما رقص می‌کردیم و ابوسعید ترمذی (ترشیزی) بیتکی می‌گفت... (تمهیدات بند ۳۲۸). این شب نشینی که شامل انجام یک عمل منیتیزم است و بی‌هوش کردن را به تعبیر مردن و زنده شدن بیان کرده است در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۲۴) نیز دیده می‌شود.

۴
سال زایش و مرگ

دکتر فرمنش در سال ۱۳۳۸ خ در «احوال و آثار عین‌القضات » ص ۹ و دکتر عفیف به سال ۱۳۴۱خ در مقدمه‌ی تمهیدات (ص۴۵) از مجله‌ی آسیایی نقل کرده‌اند که فوطی در *مجمع‌الآداب* تولد عین‌القضات را سال ۴۹۲ آورده است، و بنابراین، قاضی به سال ۵۲۵ در سن سی و سه سالگی کشته شده است. ولی پس از انتشار چاپ محققانه‌ی مصطفی جراد از *مجمع‌الآداب* در ۱۹۶۳ می‌بینیم که در، ج ۲ ص ۱۱۳۰، سال تولد عین القضات چهارصد و نود (۴۹۰) با حروف ثبت شده است. پس قاضی پس از نگارش *شکوی‌الغریب* که در سنّ ۳۳ سالگی در زندان بغداد نگاشت، دو سال زنده بوده و در سن سی و پنج سالگی کشته شده است. قاضی نامه‌ی نود و هشتم را در سن سی و چهار سالگی، یک سال پس از تالیف *شکوی‌الغریب* و یکسال پیش از مرگ نگاشته است، زیرا در آن می‌گوید: زبده را از ده سال باز ساخته‌ام (نامه‌ها، ج ۲، ص۳۵۷س ۱۲) همچنین قاضی‌نامه‌ی هشتاد و ششم را نتیجه‌ی پانزده سال سلوک خود شمرده است، (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۰۲).

---

۱ . برای اصطلاح گنوسیسم ن.ک بخش ۲ بند ۲/۴.



واپسین اثر یا آخرین نامه

هر چند نامه‌ی ۹۸ تاریخ صریح ندارد، ولی پیداست که در پاسخ به نامه‌ی کسی نوشته شده است که قاضی را گله‌مندانه دلداری می‌دهد، از شکوای او (شاید کتاب *شکوی‌الغریب* باشد) در شگفت است، که «چرا از جدایی از کوه الوند و ماوشان نالیده است؟: «با همت مریض، دعاوی عریض راست نیاید!» قاضی در پاسخ می‌گوید: «راست گفتی، من از کجا و صفت مردان از کجا؟ ولی باز قاضی می‌افزاید: «بلال حبشی نیز مشتاق کوه‌ها و آبهای مکه بود... معترض چه می‌داند که مقصود از الوند و ماوشان چه بود... همه‌ی شکوی و رنجوری نه با همدان است... زندان، زندان فراق معشوق است... بسیار مقامات هست که در آن، **شکوای** عاشق مطلوب معشوق است نه صبر... پیری بزرگ در حق حلاج انکار کرد بر صبری که کرد...»

باز می‌گوید: «ما در این حال معذوریم که دیگران نظاره‌اند و ما صاحب قرحه...» و در پایان گوید: «من معترفم که رضا به بلای دوست و صبر بر بلای او دو مقام عالی است، اما چون مرا نیست چکنم؟.» (نامه‌ی ۹۸، چاپ اول ج ۲، ص۳۵۵-۳۶۳ بند ۵۵۰-۵۶۳).
چون قاضی *زبدة‌الحقایق* را در سن بیست و چهار سالگی، و **شکوی** را در سی و سه سالگی، نُه سال پس از *زبدة‌الحقایق* نگاشته است (**شکوی**، ص ۴۰) و این نامه را ده سال پس از *زبدة‌الحقایق* می‌نویسد، پس این نامه یک سال پس از *شکوی‌الغریب* و در سن سی و چهارسالگی او نوشته شده است و شاید آخرین اثر قاضی باشد که به دست است. و در آن از شیوه‌ی سخن متوسّل (انفعالی و احساساتی) خود در شکوی پوزش خواسته است. اینک این نامه در پاسخ به چه کس است، پیری همپایه یا کسی در پشت پرده از مستنطقان او؟ هنوز آشکار نیست، به هر روی اینکه قاضی در این نامه ناگزیر به پس گرفتن برخی سخنان خود و نرمش بیشتر شده و باز به کیفر سخنان پیشین خود به مرگ محکوم شده هشداری تاریخی است.

٦
آثار عین‌القضات

آقای دکتر رحیم فرمنش در کتاب *احوال و آثار عین‌القضات* (ص ۱۰۰ ـ ۱۰۲) و آقای دکتر عفیف عسیران در پیشگفتار خود بر *تمهیدات* (۱ـ۴۴)، آثار عین‌القضات را از گفته‌ی خود او در *شکوی‌الغریب* آورده و با تکیه بر منابع گوناگون بتفصیل شناسانده‌اند. شادروان پدرم در ذریعه نیز چند عنوان بر آنها افزوده‌اند. من در اینجا تنها فهرستی از نام آنها را می‌آورم و خوانندگان را به سه منبع یاد شده راهنمایی می‌کنم:

منبع الف) قاضی در ص ۴۰ *شکوی‌الغریب*، که آن را به سال ۵۲۳ هـ . در سن ۳۳ سالگی، دو سال پیش از اعدامش نگاشت، نام دوازده اثر خود را چنین یاد می‌کند: ـ *قری العاشی الی معرفة العوران والاعاشی*، ـ *رساله‌ی علائیة*، *المفتلذ من التصریف*، ـ *امالی الاشتیاق فی لیالی الفراق*، ـ *منیة الحیسوب فی عمل الحساب*، ـ *غایة البحث عن معنی البعث*، *فی‌النبوة* (به گفته‌ی خودش در آغاز *زبدة‌الحقایق*، (چ عسیران، ص ۴، این کتاب را در ۲۱ سالگی نگاشته است) ـ *صولة الباذل الأمون علی ابن اللبون*، ـ *زبدة الحقایق* (قاضی در *شکوی الغریب* (چ عسیران، ص ۴۰)، *زبدة‌الحقایق* را آخرین تالیف خود شمرده گوید: آن را در ۲۴ سالگی نگاشتم و اکنون (ظاهراً سال ۵۲۳) ۳۳ سال دارم. در آغاز زبده‌ی عربی (چ عسیران، ص ۴) نیز بدین دو تاریخ اشارت دارد. پس اگر تولد قاضی را ۴۹۰ هـ بدانیم، تاریخ تألیف زبده سال ۵۱۴ هـ خواهد بود. بنابراین، قاضی در دادگاه منکر تألیف *تمهیدات* فارسی است که در آدینه ۹ رجب ۵۲۱ پایان یافته[۱] و در دیباچه آن را نیز زبدة نامیده است. بیهقی در *تتمه‌ی صوان الحکمة* (ص ۱۲۳، ترجمه، ص ۷۴) گوید: «عین القضات در *زبدة‌الحقایق* عرفان را با فلسفه‌ی یونان درآمیخته است.» زنده نام پدرم گوید: «*ندایی کاشغری* د۱۱۷۴، در سال ۱۱۴۳ منتخبی از *زبدة‌الحقایق* به نام *اسرارالتمهید* ساخت» و نسخه‌ی آن را در قاهره نشان داده است (ذریعه، ۴۰۸:۲۲) که گویا خلاصه‌ای از تمهیدات فارسی باشد نه زبده‌ی عربی.

---

۱ . برای تفصیل ن. ک عنوان تمهیدات، در همین بخش.

نزهةالعشاق و نهزةالمشتاق که یکهزار بیت نسیب و غزل عربی اوست، نسخه‌ی این دیوان که در ۸ شعبان ۶۴۱ هـ. نوشته شده است، در کتابخانه‌ی مرعشی در قم هست (ف.ج ۱۱ص۴۹ش۶) و ایشان فتوکپی آن را به من لطف کردند. قاضی در دیباچهٔ آن را هزار بیت می‌داند! ولی این نسخه در ۱۵۴ برگ، دارای ۱۶۴ بند از ۲ تا ۸ بیت شعر و همه‌ی آنها ۹۳۳ بیت است. قاضی ۱۵ مصرع هم قافیه از این دیوان را،که بند ۳۰ نسخه‌ی مرعشی است، در *شکوی‌الغریب* آورده است (چ عسیران، ص ۴۰-۴۱). چون این دیوان بتازگی پیدا شده است و نسخه‌ی دیگر از آن سراغ ندارم بد نیست آغاز و انجام آن را در اینجا بیاورم:

آغاز: الحمدُلِلّهِ علی ما آتانا من فضلِهِ العظیم و طولِهِ العمیم و صلواتُهُ علی رسولِهِ محمدٍ خیرالناس و علی آلِهِ و اصحابِهِ اهلِ الجودِ والبأس. و بعد، فقد کنتُ و اخوانی بهمدان نتناشَدُ فنونَ الشعرِ و أسماعنا تسترقص بکلمات اَرْضعت ببابل درة السحر، حتی أفضتِ الحالُ بِنا الی التشبیب، فترنُموا بأبیاتٍ تستعیر الغنج منها ملاح الفتیات ولولاها لَماتَ العشّاقُ. فقد عنّی علی مثلها ماءالحیوٰة فَاَنشَدْتُهُمْ شعْرَ أخی قریش وغیلان بن عقبة بن نهیش و اَسْمَعْتُهُم قولَ شاعر عذرة، فلم یعجبهم الأبیاتُ قاله ابوحرزة، شعر:... (دو بیت). واللّه درُّ شاعر یسمح بمثلِ هذا خاطرُه و یحوم علیه ضمائرهُ و لقد صدق حیث قال لبعض ولدِهِ: إنّ أباکم قدنجر الشعر نجراً... فاقترحوا علَی أن أجمع ممّاقلته فی هذاالفنّ أبیاتاً یهزّ... فاعلمتهم أنّ الشاعر الحاذق لایعنی بذلک من لم یولد اربعون أذنابها... و أنا بعد یافع، و لاخلاف العشرین راضع، فأبوا الاّ الاصرار علی سؤالهم و لم یکن بُدٌّ من تحقیق أقوالهم. فاودعت هذه المجلّدة الموسومة بنزهة العشاق و نهزة المشتاق، ألف بیت مما صنعته فی هذه الأیام، دون ماتاحت به فی سائرالشهور و الأعوام، واللّه تعالی یوّفقنی و ایّاهم بعمل یجیرنا من عذابه وینیلنا مانرجوه من کریم ثوابه، فضلاً منه لااستحقاقاً منّا، بفضله وجوده. قال عین القضاة ابوالمعالی[1]: عبداللّه بن محمد المیانجی الهمدانی رحمه‌اللّه تعالی...

---

۱. متن (نسخه‌ی خطی کتابخانه‌ی مرعشی برگ ۱۲۳ A): ابوالمعالی بن...

انجام: تمت الالفیات الموسومة بالوجدیات، علی یدالعبد المذنب الضعیف المحتاج الی رحمة الرب المنعم اللطیف، بعد صلاة الظهر من یوم الاربعاء الثامن من شهر النبی شعبان عمّت میامنه لسنة احدی و اربعین و ستمائة، و کتبه الاقل (بریده شده است). پس این نسخه ۱۱۶ سال پس از اعدام سراینده‌اش نوشته شده است.

ـ **المدخل الی العربیّة و ریاضة علومها الأدبیة.** (ناتمام).

ـ **تفسیر حقائق القرآن.** (ناتمام).

ـ**قصیده** در ستایش پیامبر و خلیفگان راشد در ۷۰ بیت، که سه بیت از آن را در همان **شکوی*الغریب*** (ص۴۵) شاید برای تاکید سنّی بودنِ خود در دادگاه آورده است.

منبع ب) فرمنش و عسیران، جز آنچه گذشت، آثار زیرین را نیز بتفصیل یاد می‌کنند:

ـ**رساله‌ی جمالی:** این رساله در پایان ج۲، ص۴۸۳ ـ ۴۸۸ ***نامه‌های عین القضات*** چاپ شده است.

ـ**شکوی‌الغریب** برای دادخواهی از زندان بغداد به بیرون فرستاده شده و در بند ۴۰ همین بخش معرفی خواهد شد. قاضی پس از آزاد شدن از زندان برای نگاشتن چنین دادخواهی گویا مورد اعتراض کسانی واقع شده و او نامه‌ی ۹۸ را در پاسخ این اعتراض نگاشته است.

ـ**تمهیدات:** قاضی در آغاز این کتاب (ص۱، چ عسیران) آن را نیز ***زبدةالحقایق فی کشف الدقایق*** نامیده و در بند ۳۳۳ (ص۲۵۴ چ عسیران) با عنوان «هذه التماهید» بدان اشارت دارد. این کتاب در *الذریعه* ۴:۴۳۴، *تمهیدات*، و در ج۸ ص۲۸۲ ده تمهید نامیده شده است. قاضی در پایان تمهیدات (ص۳۵۳، بند ۴۶۹، چ عفیف عسیران، تهران سال ۱۳۴۱خ) از خوابی که در آن شب آدینه نهم رجب دیده بود، یاد می‌کند. دکتر عفیف در پیشگفتار خود بر چاپ کتاب (ص۱۷) با کمک گرفتن از تقویم هفته‌دار وستنفلد می‌گوید: در ده سال پایان عمر عین‌القضات تنها در سال ۵۲۱ هـ است که نهم رجب چهارشنبه بوده است، پس تمهیدات در نیمه‌ی دوم آن سال پایان یافته است. نیز، ن.ک: تقویم تطبیقی وستنفلد، ترجمه‌ی فارسی دکتر حکیم‌الدین قریشی چ تهران ۱۳۶۰خ ۱۹۸۲م، ص ۱۰۵.

چون گرایش گنوسیستی در **تمهیدات** فارسی تندتر از **زبدة‌الحقایق** عربی است، گویا عین القضات آن را پنهان می‌داشته است.

وی در **شکوی‌الغریب** از آن نام نمی‌برد و **زبدة‌الحقایق** را آخرین تألیف خود می‌شمرد، شاید سبب آنکه جامی و بیهقی و چلبی این کتاب را به عنوان ترجمه‌ی **زبدة‌الحقایق** یاد کرده‌اند نیز همین باشد که خود مؤلّف می‌خواست آن را ترجمه‌ی دیگران اعلام کند، تا نزد سانسورچیان بغداد مسئولیّتی کمتر داشته باشد.

این کتاب که به سال ۱۳۴۲ ه / ۱۹۲۳ چاپ سنگی شده بود، با تحقیق و مقدمه و فهرستها، در **مجموعه‌ی مصنّفات عین القضات همدانی** (پایان نامه‌ی دکتری عفیف عسیران در دانشکده‌ی ادبیات تهران) به سال ۱۳۴۱ خ، چاپ سربی شد و سپس چند بار از روی آن افست گردید.

ــ**نامه‌های عین القضات**: این اثر در پیش‌گفتارهایی که برای دو مجلد آن نگاشته‌ام، شناسانده شده است. جلد اول در ۴۸۰ صفحه به سال ۱۹۶۹م در بیروت چاپ شد و شامل ۶۴ نامه است، جلد دوم در ۴۸۸ص به سال ۱۹۷۲م باز در همان شهر چاپ شد، و شماره‌ی نامه‌هایش به ۱۲۷ رسیده است. این دو مجلد را هنگامی که بر اثر تعقیب سیاسی در تبعید اختیاری بودم در بیروت با همکاری دوستم زنده‌یاد دکتر عفیف عسیران، چاپ کردم، جلد سوم را اکنون در ضمن این چاپ دوم نامه‌ها می‌آورم که شامل همهٔ نامه‌های این شهید است، که تا کنون شناخته‌ام. همین است که در دست شما خواننده‌ی گرامی است که شماره‌ی نامه‌ها در آن به ۱۵۹ رسیده است.

٦ ـ ۱ ـ تاریخ برخی نامه‌ها و آثار دیگر عین القضات

در هیچ یک از آثار قاضی تاریخ سال نگارش دیده نمی‌شود. آری او سال تألیف برخی از آثار خویش را با سنّ خود معین کرده است، چنانکه گوید: «زبدة‌الحقایق» را در ۲۴ سالگی، و «غایة‌البحث» را در ۲۱ سالگی نگاشته‌ام (مقدمه زبده چ عفیف عسیران. تهران ۱۳۴۱ خ ص۴) و شکوی‌الغریب را در ۳۳ سالگی (شکوی‌الغریب چ عسیران ص۴۰) و چون من زادروز قاضی را ۴۹۰ دانسته‌ام تاریخ این سه اثر او مشخص است.

لیکن قاضی در برخی نامه‌های خود، روز هفته و ماه را، که دو شرط استفاده از تقویم وستنفلد است، نیز یاد می‌نماید و راه را برای خواننده باز می‌نهد تا از روی تقویم وستنفلد و به کمک جدول های هفته‌نمای او تاریخ دقیق سال و روز نامه روشن نماید و از این راه شادروان عفیف تاریخ تقریبی برخی نامه‌ها را در مقدمه تمهیدات ص۱۳ حدس زده است. من نیز در اینجا پس از مشخص کردن جای آن تاریخ ها در بخش های چاپ شده، آنها را با همان تقویم، ترجمهٔ حکیم‌الدین قریشی چ‌تهران ۱۳۶۰خ ص۱۰۴ و ۱۰۵ تطبیق نموده در زیر می‌آورم:

۱ ـ در نامهٔ شمارهٔ ۲۸ بند ۳۹۳ چنین دارد: دی روز آدینه سابع‌عشر = محرم بود. ما می‌دانیم اگر ۱۷ محرم آدینه باشد یکم محرم ۴شنبه خواهد بود، و در ده سال پایانین عمر عین‌القضات بنا بر جدول وستنفلد ـ قریشی تنها سال ۵۲۰ هجری اول محرم ۴شنبهٔ ۲۷ ژانویه بود و ۱۷ آن ماه آدینه ۱۲ فوریه بوده است که تاریخ دقیق آن نامه است.

۲ ـ در نامه ۶۰ بند ۷۵۱ گوید: این نبشته شب پنجشنبه نوشتم سلخ شوال، پس اول ذیقعده جمعهٔ ۲۱ دسامبر ۵۱۷ یا جمعه ۲۵ سپتامبر ۵۲۵هجری بوده است و چون قاضی در ج ۱ـ۵۲۵ کشته شده بود پس تاریخ این نامه سلخ شوال ۵۱۷ خواهد بود.

۳ ـ در نامه ۶۵ (ج ۲، بند ۱) چنین دارد: دی روز پنجشنبه حادی‌عشر = ۱۱ ربیع یکم نوشتم... پس یکم ربیع اول ۵ مارس و ۱۱ آن ۱۵ مارس است و این ویژهٔ سال ۵۲۲ هجری است.

۴ ـ در نامهٔ ۷۹ (ج ۲، بند ۲۱۰) عبارت دوش شب آدینه چهاردهم شوال دارد، پس اول شوال ۳۱اکتبر ۱۱۲۵ م / ۵۱۹ هجری است و ۱۴ شوال = ۱۳ نوامبر تاریخ این نامه است.

۵ ـ در نامهٔ ۹۵ (ج ۲، بند۴۷۳) عبارت سه‌شنبه چهارم محرم دیده می‌شود پس اول محرم شنبهٔ ۷ فوریه ۵۱۹ هجری = ۱۱۲۵ بوده است و تاریخ نامه ۱۱ فوریه‌ی آن سال است.

۶ ـ در نامه ۱۱۲ (ج ۲، بند ۴۸۱) تاریخ جمعه‌ی سلخ رمضان دیده می‌شود پس اول شوال شنبه ۳۱اکتبر ۱۱۲۵م و ۵۱۹ هجری بوده است.

۷ـ نامهٔ ۱۱۹ (ج۲، بند۶۹۸) تاریخ شب شنبهٔ غره محرم دارد و جدول قریشی شنبه غره‌ی محرم ۵۱۹ را برابر ۷ فوریه ۱۱۲۵ می‌داند و تاریخ این نامه دوم محرم است.

۸ـ نامهٔ ۱۴۹ (ج۲، بند۹۷۱) تاریخ نامه عاشورا، یوم الخمیس آمده، پس اول محرم سه‌شنبه ۱۹ فوریه ۱۱۲۴ یا ۲۵ دسامبر ۱۱۲۹ و تاریخ نامه ده روز پس از آن است. در سال ۵۱۸ یا ۵۲۴.

۹ـ نامه ۱۵۰ را در یکشنبه دو شب گذشته از عید اضحی نوشته است ← ص ۱۱۳۷) پس اول ذی‌حجهٔ آن سال ۴شنبه بوده است و بنا بر گفتهٔ وستنفلد قریشی ص۱۰۴ـ۱۰۵ این ویژگی در سال ۵۱۶ و ۵۲۴ دیده می‌شود، پس باید گفت: قاضی نامه ۱۵۰ را در ۱۲ ذی‌حجهٔ یکی از این دو سال نوشته است.

۱۰ـ قاضی پایان گرفتن تالیف تمهیدات را نیز شب آدینه‌ی نهم ماه رجب معیّن نموده است پس اول رجب آن سال و چهارشنبه طبق آن جدول سال ۵۲۱ بوده است (تمهیدات چ عفیف تهران ۱۳۴۱ خ ص ۳۵۳ بند ۴۶۹ و مقدمه‌ی مصحح ص۱۷) و این در صورتی است که «نهم» صفتِ شب باشد، اما اگر صفتِ آدینه باشد اوّل رجب پنجشنبه در سال ۵۱۸ یا ۵۲۳ خواهد بود.

قاضی در نامه ۳۰ گوید: شب پانزدهم رمضان بود... که این نبشته نبشتم... (ج۱ ص۲۵۳ بند۴۲۱). در همان نامه‌ی ۳۰ گوید: این مکتوب نیمه‌شب در خانه‌ی اردشیر حفظه‌اللّه و شب چهاردهم دو نوشته‌ی او رسید... روز چهاردهم خود جوابی نوشته بودم (ج۱ ص۲۵۸ س۶ـ۸ بند ۴۲۹) و در (ج۲، بند۱۹۱) گوید: دیروز پنجشنبه نوشته‌ی برادرم خواندم.

قاضی در شکوی‌الغریب سنّ خود را ۳۳ ساله می‌شمرد و می‌گوید: زبدةالحقایق را در سن ۲۴ سالگی نگاشتم (شکوی چ عفیف ص۴۰) و چون آشکار شد که تولد قاضی در ۴۹۰ است پس زبدة را به سال ۵۱۴ و شکوی را به سال ۵۲۳ دوسال پیش از شهادت نگاشته و حوادث دو سال پایانین عمر این شهید در پرده ابهام باقی مانده است.

آنچه تاکنون دانسته‌ایم نامه‌ی ش۹۸ او است که در (ج۲ ص۳۵۵ـ۳۶۳ بند ۵۵۰ـ۵۶۳)، چاپ شده و گویا واپسین نامه‌ی او باشد، من به سال ۱۳۵۰خ که در بیروت آن را تصحیح

و چاپ کردم به اهمیت آن پی نبرده بودم ن.ک عنوان: واپسین اثر یا آخرین نامه ص۲۵.

۶ـ۲ـ محتوای نامه‌ها

بجز چند نامهٔ سیاسی قاضی که در پاسخ مریدان خود در خاندان آلهٔ نگاشته (ج۱ بند۶۹۶) دیگر نامه‌های عین‌القضات را می‌توان در شمار نامه‌های ایده‌ئولوژیک تبلیغی عرفانی بشمار آورد که در دورانهای خفقان به وسیله‌ی اشخاصی که در خود وظیفه‌ی پیام‌آوری احساس می‌کردند پخش می‌شد. و چون از دسترسی به رسانه‌های همگانی چون منبر و محراب محروم بودند پیام خود را به صورت نامه‌های دوستانه برای شخصی معین یا گروهی می‌فرستادند. ده‌ها نمونه از چنین نامه‌ها به عنوان مکاتیب و مکتوب و مکتوبات در حرف میم ذریعه ج۲۲ و در حرف نون به عنوان نامه‌ها دیده می‌شود که مقایسه‌ی آنها جایی دیگر دارد.

قاضی در آغاز نامهٔ چهارم گوید: سه مکتوب نوشتم در معنی نیت (ج۱ بند۲۵) و در آغاز نامهٔ هشتم گوید: هفت مکتوب تا این غایت نوشتم در نیّت (ج۱ بند ۷۲) و در آغاز چهاردهم گوید: سه چهار مکتوب در شرح اللّٰه‌اکبر نوشتم و هنوز کلمه اول تمام نکرده‌ام (ج۱ بند۱۶۷) و در آغاز پانزدهم گوید: پنج مکتوب در شرح اللّٰه‌اکبر نوشتم. او در آغاز نامه‌ی۱۸ بند۲۱۹ و نامه‌ی ۱۹ بند ۲۳۶ و نامه‌ی ۲۰ بند ۲۵۳ و نامه‌ی ۲ بند۲۶۹ همه را در شرح صفات می‌خواند و نامه‌ی ۲۲ را سیزدهمین نامه در شرح اللّٰه‌اکبر می‌خواند (بند۲۸۴) و در آغاز نامه‌ی ۲۷ گوید: در دل چنان بود که ده نوشته بود، اکنون این ۲۷ است و هنوز از رکن اول نپرداختم (بند۳۷۶) و در نامه‌ی ۱۳۸ گوید: پارسال قرب سی مکتوب در شرح نیت نبشتم (ج۳، بند ۸۰) و در آغاز نامه‌ی ۱۴۵ گوید: این مکتوبات، که این هجدهم آن است می‌خواستم فاتحةالکتاب را شرح دهم، لیکن تو شرح بضع و سبعین باب ایمان را خواستی (ج۳، بند۱۹۹).

۶ـ۳ـ آیات قرآن و عین‌القضات

قاضی در نامه‌ها و آثار دیگر خویش، به آیات قرآن کریم بسیار استناد می‌نماید، لیکن گهگاه آنچه را او از قرآن می‌شمرد با قرآن متد اول امروزین ناهماهنگ است گاهی

کلمات پس و پیش و گاه کم و فزونی دارد. ما در دو جلد که در بیروت چاپ کردیم به پیروی از مصحّحان کتب عرفانی دیگر که این ویژگی در آنها نیز دیده می‌شود، از آن اختلافها چشم پوشی کردیم. لیکن با توجه به قرآن های ابن مسعود و ابن شنبوذ (کشته ۳۲۸) که از این گونه اختلاف در آنها بسیار بوده و به همین سبب به دستور مقتدر عباسی (م ۳۲۰) زندانی و قرآنش سوخته شد و با توجه به قرآنی که تا روزگار ابن طاوس (۵۸۹ ـ ۶۶۴) در کتابخانه‌ی او بوده و در سعدالسعود ص۲۳۷ از آن یاد می‌کند، این گمان در من نیرومند شد که شاید نسخهٔ عین‌القضات از آن قرآنها بوده است، از کرده‌ی خود در دو جلد نامه پشیمان شده تصمیم گرفتم در جلد سوم، در پانوشتها بدان اختلافها اشارت نمایم. با همه ناهماهنگی که در این تعبیرهای قاضی هست، این معنی به خوبی آشکار می‌شود که او در شناساندن محتویات نامه‌هایش، از ترس حاکمان سنّی، جنبه‌های فلسفی آنها را به فراموشی سپرده بر جنبهٔ تفسیری و فقهی آنها تکیه می‌کند.

۶ ـ ۴ ـ مقایسه میان نامه‌های قاضی و دیگران:

در مقایسه‌ی نامه‌های عین‌القضات با نامه‌های سنایی غزنوی (۴۶۴ ـ ۵۲۵) و مولاناجلال الدین بلخی (۶۰۴ ـ ۶۷۲)؛ آقای احمد سمیعی گیلانی در مقالت خود «مکتوبات مولانا جلال الدین رومی» مندرج در نشر دانش سال ۱۳ ش۲ بهمن ـ اسفند ۱۳۷۱ ص ۳۹ ـ ۴۲ گوید: مکتوبات مولانا نسبت به مکتوبات سنایی از تکلف پیراسته‌تر و در عین آنکه آهنگ تند عین القضات را ندارد به لحاظ محتوا نیز با آن فرق دارد. عین القضات بیشتر پاسخ مشکلات مریدان، در مسائل باطنی و بیان تجربه‌های عرفانی را داده، مولانا بیشتر خطاب به دولتمردان قدرتمند، برای مریدان توصیه می‌کند... و از گفته‌ی صلاح ملطی مرید مولانا آرد: «برای درد مساکین و اهل حاجات بوده است»، مانند معافیت مالیاتی، رفع تعدی، واگذاری مَشیخَت خانقاه و بنای آن. در تایید آن باید گفت: مولانا مردی صاحب نفوذ در دستگاه حاکم سلجوقی و همکار ایشان است. عین‌القضات یک گنوسیست باطنی حاد ضدحکّام ترک است، نامه‌هایش را پنهانی، به وسیله‌ی مرکز پخش همگانی، گم‌نام برای مریدان می‌فرستاد. (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۰۵) او

سلطان محمود سلجوقی را نطفه‌ی قذره می‌خواند (نامه‌ها، ج۲، بند۵۱۹) او به مستوفی می‌نویسد: چون بساط عدل بگسترند... بدانی قزل کیست، کامل کی، عزیز کی (نامه‌ها، ج۲، بند۶۷۵)... شب و روز تو کاری جز این نداری که اموال جهان... بر ترکان قسمت کنی (نامه‌ها، ج۲، بند ۶۸۰).

مولانا در شفاعت از یک عامل مالیات که بنزد پروانه‌ی سلجوقی بدهکار مانده است چنین نویسد: پروانه گفته باشد: این قضیه به دیوان تعلق دارد... حاشا! حاشا! دیوان به حکم سلیمان است نه سلیمان به حکم دیوان و چون پروانه را با نام سلیمان بود ذوقها کرد و رقعه را بوسید و عامل را بری کرد (مکتوبات ص۴۷ ـ نقل از همان مقاله‌ی سمیعی).

ـــ**مداوالعیوب**؛ این کتاب را اسماعیل پاشا در *اسماءالمؤلفین* به قاضی نسبت داده گوید در تصوف است (*هدیةالعارفین*، ج ۱:۴۵۵؛ ذریعه ۹:۷۸۱ و ۲۰:۲۳۹).

ـــ**یمینیة**: این کتاب را عمررضا کحالة از کشف الظنون گرفته، به عین‌القضات نسبت می‌دهد (*معجم المؤلفین*، ج ۶، ص ۱۳۲)، و گویا مقصود او «عینیة» است که نامه‌ای از غزالی به عین‌القضات است و آقای مجاهد آن را در مجموعه‌ی آثار غزالی ص۳۶۲ ـ ۳۹۹ چاپ و پخش کرده است.

منبع ج) شادروان پدرم در ذریعه، ج۱۵، ش ۱۱۰۰ نیز عنوان زیرین را بدانها افزوده است:

ـــ**طریق السلوک والمعرفة**، که نسخه‌ی آن را نزد سلطان القرائی جعفر تبریزی نشان داده‌اند.

٦ ـ ۵ ـ کتابهای منسوب به عین‌القضات

ـــ**شرح کلمات باباطاهر**، این کتاب را شادروان مشکات که نسخه‌ی آن را داشت به عین‌القضات منسوب می‌کرد و دانش پژوه نیز در فهرست دانشگاه (۳:۴۶۸) همین نسبت را تکرار کرد. نسخه‌ای از این شرح در کتابخانه‌ی ما در نجف، شماره‌ی دوم مجموعه‌ای است که سی و هفت رساله را در بردارد. برخی از آنها به خامه‌ی پدرم و برخی به خطّ

خود این ناچیز و دیگران است. من فیلم این نسخه را به کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه داده‌ام، که به شماره‌ی ۲۹۸۶ در فهرست میکروفیلم ها (نامه‌ها، ج ۱، ص ۷۵۰-۷۵۱) دیده می‌شود. آقای دکتر جواد مقصود در فهرست کتابخانه‌ی غرب همدان (ص ۱۵۲) بدرستی نشان داد که شارح این کلمات نمی‌تواند عین‌القضات باشد چون همدانی نیست و سفری به همدان کرده است. (ذریعه، ج ۱۴، ص ۳۹-۴۰).

غایة الامکان فی درایة المکان: این کتاب در حرف غین *کشف الظنون* به محمود اشنوی (حدود ۵۵۰ - ۶۱۰) نسبت داده شده است، لیکن عبدالحسین ذوالریاستین در سال ۱۳۱۱خ آن را منسوب به «محمود دهدار عیانی اشنوی» چاپ کرد، که محمود اشنوی را با محمود عیانی درهم آمیخته است (ذریعه، ج ۱۶، ص ۸؛ مشار، خان باباص ۲۶۰۹). سپس به سال ۱۳۳۸خ، دکتر رحیم فرمنش، این کتاب را به نادرست، با نسبت دادن به عین‌القضات، در ۵۴ص چاپ کرد؛ پس از آن آقای نذر صابری متن فارسی این کتاب را با مقدمه‌ای به زبان اردو و اثبات آنکه مؤلّف آن محمود اشنوی است، چاپ کرد؛ به سال ۱۹۸۴م، آقای لطیف الله این کتاب را با ترجمه به اردو چاپ کرد و در مقدمه کتاب را به عین‌القضات نسبت داد و متن آن را بنادرست با متن آثار دیگر عین‌القضات بسنجید. سرانجام به سال ۱۳۶۸خ، آقای نجیب مایل هروی متن فارسی *غایة‌الامکان* را همرا با رساله‌ی پاسخ به چند پرسش، تالیف محمود اشنوی در مجموعه‌ی آثار وی چاپ کرد. ن.ک. به مقاله‌ی منزوی در معرفی آن در مجله‌ی چیستا، ش ۷۲، آبان ۱۳۶۹خ. ص ۳۱۰-۳۱۶.

ـــ لوایح: این کتاب را نیز فرمنش با نسبت به عین‌القضات در ۱۳۸ صفحه متن و ۳۸ صفحه مقدمه و فهرست چاپ کرده است؛ لیکن برادرم، احمد منزوی، در فهرست نسخه‌های خطی (ج ۲، ص ۱۲۵۵) نشان می‌دهد که تألیف ورکانی است نه عین‌القضات.

۷

استادان عین‌القضات

ابوالحسن ظهیر بیهقی (۴۹۹ - ۵۶۵ هـ)، در تتمه‌ی *صوان الحکمه* ص ۱۲۳ ش ۶۷

ش۶۵ و ترجمه‌ی آن، ص۷۳ ش، و فُوَطی، در **مجمع‌الآداب**، عین‌القضات را شاگرد عمرخیام (م۵۱۷هـ) و احمد غزالی (م۵۲۰هـ) دانسته‌اند. فُوَطی، صدرالمشایخ محمد حمویه (م۵۳۰هـ) را نیز بر آن دو تن افزوده است. ولی خود قاضی جز از سه پیر خود: حمویه، و برکت، و پیر او فتحه؛ و استاد خود احمد غزالی کسی را به استادی یاد نکرده است.

عین‌القضات شاگرد برکت است. او در نامه‌ی ۱۲۲ گوید: «برکت از آن سالکان است که پیش از بیست سالگی به عرفان عالی رسید و پس از آن، تا هشتاد سالگی، سلوک کرد. پس چگونه کسی می‌تواند از او خرده بگیرد؟ حکمای جهان برابر او همچون جولاهان و کناسانند.» (نامه‌ها، ج۲:۴۵۷، بند ۷۱۲) و سپس گوید: هنگامی که *زبدة‌الحقایق* را می‌نگاشتم، چون به نزد برکت می‌نشستم، خودم را از مریدانش که به سلام او می‌آمدند و قال یقول نمی‌دانستند (یعنی عربی نمی‌دانستند) کمتر می‌دیدم. (نامه‌ها: ج۲:۴۵۹، بند۷۱۵) و چون خود قاضی گوید *زبدة‌الحقایق* را در سنّ ۲۴ سالگی (یعنی به سال ۵۱۴ ق) نگاشتم، پس می‌توان گفت که در آن سال برکت در سن هشتاد سالگی و تولدش حدود ۴۳۴ق بوده است.

قاضی می‌گوید: «هفت سال کم یا بیش برکت را می‌دیدم و هرگز زهره نداشتم که دست فراکفش او کنم.» (نامه‌ها، ج۱: ۴۵، بند ۵۲) «برکت جز فاتحة الکتاب و سورتی چند از قرآن یاد ندارد و آن را نیز بشرط بر نتواند خواند. او قال یقول نداند که چه بود و اگر راست پرسی حدیث موزون به زبان همدانی هم نداند، لیکن دانم که قرآن او داند درست و من نمی‌دانم الا بعض از آن و آن هم نه از راه تفسیر... از راه خدمت او دانسته‌ام.» (نامه‌ها، ج۲، بند۶۶). قاضی از مخاطب خود در نامه‌ی ۳۱ می‌خواهد که به برکت سلام برساند (نامه‌ها، ج۱، ۳:۲۶۶بند۴۴۱) او در نامه‌ی ۴۵ به مخاطب می‌گوید: «سلام تو را به برکت رسانیدم» (نامه‌ها، ج۱، ص۳۷۵ بند۵۹۴). «تا برکت رحیل کرد قریب دو ماه است که جز مکتوبی ننوشتم» (نامه‌ها، ج۲، بند۱۶۳). برکت نیز خود از فتحه‌ی همدانی (نامه‌ها، ج۱،بند۱۳۳) و از طاهر (نامه‌ها، ج۱، بند۵۲) روایت می‌کند و فتحه خود را کمتر از مرید طاهر می‌شمرد (نامه‌ها، ج۱، بند۴۲۸)، نام طاهر در (نامه‌ها،

ج ۱: بندهای ۲۹، ۵۲، ۴۲۸، ۵۸۵، ۷۲۴) آمده و دانسته نیست باباطاهر عریان یا طاهر جصّاص یا دیگری باشد، جصّاص قائل به اختیار بشر و قَدَری‌مسلک بوده، قاضی گوید: «از او پرسیدند: به آدمی هیچ کار برآید؟ او گفت: بی‌آدمی هیچ خود نزاید» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۴). برکت از یوسف، که از یاران بزرگوار فتحه است، نیز حکایت می‌کند. قاضی از فتحه بی‌واسطه و باواسطه در بیشتر از بیست جا مانند (نامه‌ها ج ۱ بند ۵۴۱) نقل می‌کند و تا دو ماه پس از مرگ برکت سخت اندوهگین مانده است (نامه‌ها ج ۲ بند ۱۶۳). عین‌القضات بر سر گور برکت و فتحه به زیارت می‌رفته (نامه‌ها ج ۱ بند ۲۹ و ۷۲۴) او نامه‌ی ۴۴ را بر سر تربت طاهر نوشته است (نامه‌ها ج ۱، بند ۵۸۵).

قاضی کرامتهایی نیز برای فتحه نقل می‌کند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۷۵) او از برکت نقل می‌کند که ابلیس گفته است: «از من سیه‌گلیم‌تر فتحه باشد» (نامه‌ها، ج ۱ بند ۱۳۳ و ۵۲۵). ولی عین‌القضات گاهی درباره‌ی شطح اندازی همین فتحه نیز معترضانه می‌گوید: «در معنی این حدیث هیچ پی نمی‌برم» (نامه‌ها ج ۱، بند ۵۴۱).

احوال حمویه و برکت و فتحه را جامی نیز در *نفحات الانس* (چ نولکشور، ۱۹۱۵م، ص ۳۷۱-۳۷۳)، به نقل از عین‌القضات آورده است. آری؛ از طلحه و برکت و طاهر (هر گاه کسی غیر از باباطاهر عریان فرض شود) با چنین اندیشه‌های تند گنوسیستی، کسی جز عین‌القضات یاد ننموده است، و این نتیجه‌ی خفقانی شدید بود که سلجوقیان سنّی‌تر از خلیفه پدید آورده بودند.

قاضی، محمد حمویه را یکی از دو تن، در کنار محمد و احمد غزالی، می‌شمرد که علم ظاهر و باطن را با هم دارند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۷) و از او و از احمد غزالی روایتی درباره‌ی محمد معشوق می‌آورد. (نامه‌ها، ج ۱ بند ۷۹) .

ابن اثیر در رویدادهای سال ۵۳۰ گوید: «ابوعبدالله محمدبن حمویه جوینی از پیران معروف تصوف و صاحب کرامات درگذشت.» وی جدّ سعدالدین حموی (۵۸۶-۶۴۹ هـ) و از یاران بوالحسن بستی است و کتابی به نام *سلوة الطالبین* دارد. (*نفحات جامی*، ص ۳۷۱).

احمد غزالی (م: ۵۲۰ هـ) برادر کهتر محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ق) است. بیشتر

مورخان، این برادر کوچکتر را سبب و محرّک برادر بزرگ در کناره‌گیری از ریاست دانشگاه بغداد و بازگشت به دامان آیین گنوسیستی خانوادگی می‌شمردند. برای تفصیل بیشتر ن.ک: منزوی مقالت «غزالی و سیاست» در سه شماره‌ی مجله‌ی **کاوه**، مونیخ ش ۶۸/۶۷/۶۶ و بازسازی آن در «غزالی بزرگ» در مجموعه‌ی «خورشیدسواران» چ تهران ۱۳۷۱خ و نیز، ن.ک **مجموعه‌ی آثار احمد غزالی** از احمد قاسم‌زاده مجاهد، ص ۲۷.

۸
عین‌القضات و برادران غزالی

عین‌القضات در سرآغاز **زبدة‌الحقایق** تاریخچه‌ای کوتاه از آموزش و تکامل اندیشه‌ی خویش و آشنایی با غزالی، چنین می‌آورد: من همه‌ی دانشهای خوب و بد، به ویژه علم کلام را بررسی نمودم، پس چنان عقاید مرا درهم ریخت که گفتنش زیان دارد؛ پس چهار سال کتابهای محمد غزالی را خواندم ولی باز به مشکلات برخوردم و سالی در اندیشه بودم، تا احمد غزالی به زادگاه من همدان بیامد و در مدتی کمتر از بیست روز مشکلات مرا باز کرد و اکنون مدتی است پا بر سر خواسته‌ها نهاده جز فنا در راه خدا هدفی ندارم (**زبدة‌الحقایق**، چ عسیران، ص ۶ـ۷).

در نامه‌هایی که غزالی به قاضی نوشته و من هشت شماره از آنها را در پایان **نامه‌های عین‌القضات** خواهم آورد، او را با لقب «عین‌القضات» خوانده است. قاضی نیز احمد را در شمار علمای راسخ نهاده گوید: «کسی که از سالکان بوده علم ظاهر نیز داند کم باشد، مگر کم از ده... و از این ده تن... ابوحامد غزالی و برادرش احمد از این جملت بودند و خواجه محمد حمویه از این جملت است.» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۷).

نیز گوید: «من اگر چه امام غزالی را ندیدم، شاگرد کتب او بوده‌ام» (نامه‌ها، ۳۱۶:۲ بند ۴۸۰) و نیز گوید: «مرا نُه تن از علمای راسخ معلوم بودند و امشب آدینه که ایام کتابت بود دهم را معلوم من کردند و آن ... محمد غزالی بود. احمد را می‌دانستم اما محمد را نمی‌دانستم. محمد نیز از ماست.» (**تمهیدات**، ص ۲۸۰، بند ۳۶۶). صفت «از ما بودن» که قاضی با حرف عطف «نیز» به محمد غزالی داده، او را که برادر بزرگتر و

معروفتر است و مدتها رئیس دانشگاه نظامیه‌ی بغداد بود، به دنبال برادر کهتر و نسبتاً گمنام او احمد کشانیده است، گویا اشارت به گونه‌ای پیوند پنهانی میان گنوسیستهای مسلمان ایران باشد. در حقیقت، قاضی می‌گوید: محمد غزالی گرچه عمری در خدمت دربار ضدگنوسیست بغداد بود، باز هم از ماست.

عین‌القضات نظر محمد غزالی را درباره‌ی تغییرپذیر بودن اخلاق (نامه‌ها، ج ۱ بند ۱۰۳ و ۲ بند ۴۸۴ و ۴۹۳ و ۵۰۲) رد می‌کند. او در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۰۱)، نظر بوطالب مکی را بر نظر محمد غزالی برتری می‌دهد در ردّ محمد غزالی بر اسماعیلیان (نامه‌ها،ج ۲،بند ۱۶۶)غزالی را «مقصّر» می‌خواند. عین‌القضات در (نامه‌ها،ج ۲،بند ۵۹۳) نظر هر دو برادر احمد و محمد غزالی را مردود شمرده است. عین‌القضات، در مسأله‌ی پیوند «اسم» با «مسمّی» نیز نظر غزالی را محترمانه مردود می‌شمرد. او در چند جا (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۴۰ و ج ۲: بند ۴۷۵ تا ۴۸۲) درباره‌ی این موضوع سخن می‌راند. در دومین بار می‌گوید: «بوحامد غزالی در *مقصد اقصی*[۱] این مساله را بیانی طویل و عریض کرده است و این مذهب را نصرت داده است که اسم غیرمسمّی است.. و از آنجا که منم آن هر دو مذهب راست است و اگر چه خواجه‌ی امام غزّالی... اما چون ناقلان مذاهب در نقل... تقصیر کنند، لابد چنین تواند بود...»

تاریخچه‌ی مسئله‌ی «اسم، مسمی، تسمیة» چنین است که آنچه از پان تئیسم هند و ایرانی برای معتزلیان باقی مانده بود همانا نفی ماسوی اللّٰه به صورت نفی صفات مستقل از خداوند بود. معتزلیان سنّیان سلفی را متّهم می‌نمودند که قایل به تعدّد قدما هستند، و صفات خداوند (عالم، قادر...) را جدا از ذات او، موجوداتی قدیم می‌شمرند. اشعری (۲۶۰-۳۲۴) برای دور داشتن سلفیان از این تهمت، مسئله‌ی «اتحاد اسم، مسمّی، تسمیه» را به میان کشید، شاگرد او باقلانی (۳۳۸-۴۰۳) گفت: اسم همان مسمّی

۱. نام درست کتاب، *المقصد الاسنی* است. غزالی در دیباچه‌ی آن گوید: «عزیزالمرام صعب المنال، غامض المدرک، فانه فی العلو فی‌الدرجة العلیا والمقصد الاقصی.» (ص ۱۱ س ۱۳-۱۴، چ شهادة، دارالمشرق بیروت، ۱۹۶۸م) پس شاید عین‌القضات در (نامه‌ها ج ۲ بند ۴۷۵)نام کتاب را از همین جمله‌ی غزالی گرفته باشد.

و غیر از عمل تسمیه است (*تمهید*، چ بیروت، ۱۹۵۷ م، ص ۲۲۷) معتزلیان، که خود منکر وجود مستقل برای صفات خدا بودند، این سخن اشعریان را نیز نپذیرفته گفتند: مفهوم اسم غیر از مفهوم مسمّی است. شیعیان نیز مانند معتزلیان، اسم را غیر از مسمّی شمردند (شیخ مفید «۳۳۶-۴۱۳»؛ اوائل المقالات، چ. چرندابی، ص ۹۷-۹۸). غزالی، که همیشه خود را سنّی سلفی می‌شمرد گاهی سخنان گنوسیستها را همراه با ناسزاگویی، از ایشان گرفته به نام نظر سلفیان تحویل خواننده‌ی کتابهای خود می‌دهد. در این مورد نیز همین رفتار را کرده این نظر گنوسیستها را پذیرفته، گوید: «و حق آن است که «اسم» غیر از «مسمی» و غیر از «تسمیه» است و اینها سه واژه‌ی جدا هستند.» (ترجمه از *مقصد اسنی*، چ دکتر شهادة، دارالمشرق بیروت، ۱۹۶۸، ص ۱۷ س ۱۲-۱۳).

۹
عین‌القضات و تسنّن ترکان سلجوقی

برای آنکه به ریشه‌ی درد دلهای عین‌القضات از ترکان سلجوقی پی بریم باید کمی تاریخ را ورق زنیم. آسیای مرکزی سرزمینی بود که مردم هند و ایرانی آریایی در زمانی بسیار کهن از آنجا برخاسته به جنوب مهاجرت کرده و در افغانستان کنونی به دو بخش شدند، بخشی به خاور رفته مردم هند را تشکیل دادند، و بخشی به باختر و ایران سرازیر شدند. در هزاره‌ی پس از میلاد همین وضع درباره‌ی ترکان از سر گرفته شد. در همه‌ی دوران چهارصد ساله‌ی حکومت ساسانی، ترکان از آسیای مرکزی به جنوب و غرب حرکت کرده به مرزهای ایران فشار وارد می‌آوردند. بسیاری از جنگها که فردوسی در *شاهنامه* آورده دفاعهایی است که ساسانیان در برابر هجوم ترکان در شمال خاوری انجام می‌دادند. پس از سقوط ساسانیان، با برداشته شدن این سدّ، مهاجرت ترکان همه‌ی ماوراءالنهر (فرارود) را فراگرفت و به دروازه‌های خراسان رسید. در آغاز سده‌ی سوم هجری، قدرت نظامی خلفای بغداد رو به سستی نهاد و فئودالهای محلّی ایران در چند جا دولتهای مستقل ایرانی، مانند طاهریان و صفاریان، پدید آوردند و با استفاده از سلاح ایدئولوژیک «گنوسیسم» به صورت مذهبهای مرجی، قدری، راوندی، جهمی،

معتزلی، شیعی، تاج و تخت عرب را تهدید کردند. اقدام خلیفگان پس از مامون به تأسیس سنگر ایدئولوژیک «علم کلام سنّی» بر پایه‌ی فلسفه‌ی مشائی یونان بیش از چند دهه تاب نیاورد. مکتبهای فلسفه‌ی دورگه‌ی نوافلاطونی سجستانی، فارابی، کرمانی، ابن سینا، بیرونی سنگرهای علم کلام سنّی را ویران کرد. کتابهای فلسفی گنوسیستها، در حوزه‌های علمی مخفی در کوهستانها از «قاینات» تا «الموت» تدریس می‌شد. خلیفگان بغداد برای سرکوب ایرانیان به استقلال رسیده، از نیمه‌ی سده‌ی سوم به اندیشه‌ی استفاده از ترکان افتادند و در صدد برآمدند که نه تنها با ایشان نجنگند بلکه ایشان را با شرط پذیرش مذهب رسمی اسلام (مذهب سنی بغداد) به درون ایران بکشانند، تا از نیروی ایشان همچون شلاقی علیه حکومتهای محلی ایرانی سود برند. پس بارها سفیرانی به فرارود و حتی به آسیای مرکزی فرستاده، از ترکان برای آمدن به ایران دعوت کردند که نمونه‌ی آن در تاریخ سلجوقی *زبدة‌النصرة* بُنداری، ترجمه‌ی حسین جلیلی، چ۱۳۵۶ خ. ص۷ و ۱۰ و ۳۲ دیده می‌شود. همینکه یک ایل ترک به مناطق ماوراءالنهر می‌رسید، فوراً خلیفه‌ی بغداد خلعت و فرمان امارت و اقطاع (مالکیت فئودالی) سرزمین را برایش صادر می‌کرد. ترکان مهاجر نخست در بیابان چادر می‌زدند، شهرکهای منطقه را به زیر فرمان درمی‌آورند و فئودال‌های محلّی ایرانی را زیر نفوذ خویش می‌گرفتند.

سران ایالات ترک، که برای حکومت بر مردم منطقه از امکانات تکیه بر توده‌ی مردم ایرانی محروم بودند، راهی جز تکیه بر خلیفگان در بغداد نداشتند. پس چون مسلمان می‌شدند، برخلاف بومیان ایرانی که اسلام گنوسیستی را پذیرفته بودند، اسلام سنّی و مذهب رسمی خلیفگان را ترجیح داده، از آن همچون وسیله‌ای برای فشار بر توده‌های بومی ایران استفاده می‌کردند، و با تحریک ایادی خلیفه به واژگون کردن فرمانروایان گنوسیست ایرانی، همچون میرنصربن احمد سامانی به سال ۳۳۱ و نشاندن پسر او، نوح بن نصر، به امارت پرداختند. نوح نیز اسماعیلیان را تار و مار کرد و پیشوای ایشان نخشبی را بکشت (*تجارب الامم*، ترجمه‌ی فارسی منزوی، ص۷۷ـ۷۸ و ذریعه ج۲۴، شماره‌ی ۹۰۳ و ۱۹۱۲ به نقل از *سیاستنامه‌ی* نظام‌الملک و مقدمهٔ فهرست مجدوع تصحیح علینقی منزوی چ دانشگاه تهران ۱۳۴۴خ. ص۳۰۲ ـ ۳۰۳) و ترجمهٔ این

مقدمه چ در یادنامهٔ دکتر جواد مشکور ص ۲۷۱ ـ ۲۸۵). در پایان، خلفا توانستند خاندان سامانی را در سال ۳۸۹ به دست غزنویان و خاندان بویهی (آل بویه) را در سال ۴۴۷ به دست سلجوقیان براندازند.

۱۰

قوم‌گرایی عین‌القضات

قاضی مانند شعوبیان قرنهای نخستین اسلام حدیثهایی راکه تازیان به سود خود ساخته به استناد آنها عرب را برتر از غیرعرب می‌شمردند تاویل می‌کند.

او حدیثهای «الأئمة من قریش» (پیشوا باید از قریشیان باشد) و «تعلّمو من قریش ولاتعلّموها» و «قدّموا قریشاً ولاتتقدموها»[1] (نامه‌ها ج ۱ بند ۳۷۲ و ۳۹۲ و ج ۲ بند ۱۲۵) و مانند آنها را، با حدیثهایی ضد آن مانند «من أسلم فهو عربی (هر کس مسلمان شود عرب می‌شود یعنی با عرب برابر می‌شود) تفسیر می‌کند و همه‌ی مسلمانان را یکسان دانسته می‌گوید: «هیچ فرقی نبود الاّ در عالم کوران!» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۲۷)[2] وی عرب بودن بوجهل را ناسودمند می‌شمرد (نامه‌ها، ج ۲: بند ۱۶۱) و عربان را به سبب تعصب جهنمی می‌داند (*شکوی الغریب* ص ۱۳:۳) و در یک نامه عربان را خورنده‌ی ضبّ و یربوع (سوسمارخوار) می‌خواند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۸۸) ولی هیچگاه از عرب نمی‌نالد، در صورتی که از ترکان که زخمشان تازه و چند قرن پس از زخم عرب است، بسیار می‌نالد. او به مخاطب نامه‌ی ۸۰ و ۱۱۱ (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۴۸ و ۶۸۰) که مستوفی دربار ترکان سلجوقی است اعتراض دارد که سالانه ده میلیون دینار در میان ترکان غیرمستحق پخش کرده در ستمهای ایشان شرکت می‌کنی! تازه می‌گوید: «آنچه در دل دارم نمی‌نویسم.» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۸۰)؛ صدمین نامه‌ی قاضی توهین آمیزترین اعتراض

---

۱. چنانکه یک حدیث نبوی مردم را سه بخش کرده است: ۱ـ عرب ۲ـ مولا (=وابسته به عرب) ۳ـ علج (=مردم پست)، لیکن شیعه این حدیث را چنین تأویل کنند: ۱ـ عرب (=امامان) ۲ـ مولا (=شیعیان) ۳ـ علج (=سنّیان!) (*روضه‌ی کافی*، در سده‌ی چهارم، ص ۲۲۶، چ آخوندی. برای روضه ن. ک ذریعه ج ۱۸ ص ۲۴۵ ـ ۲۴۶ و ج ۱۱ ص ۳۰۲).

۲. عین‌القضات در اینجا عربهای ضد شعوبی را «کوران» خوانده است.

اوست به مخاطب که خدمت مدبر فاسق میرقزل را پذیرفته است (نامه‌ها، ج۲،بند۵۸۴). نامه‌ی ۳۶ نیز تا اندازه‌ای چنین است. این اندرز قاضی به همکاری نکردن با ستمگران سلجوقی درست عکس پندهایی است که خواجه نظام‌الملک فئودال خودفروخته در فصل ۴۶ کتاب **سیاستنامه** به سلجوقیان می‌دهد که ایرانی را استخدام نکنید، اینان گنوسیست و رافض دربار خلیفه‌اند، به جای ایشان از ترکان سنّی به کار گمارید که مطمئن‌ترند!

۱۱

گنوسیسم اسلامی در پنج سده‌ی آغازین اسلام

برای آنکه با مذهب قاضی آشنا شویم باید کمی از وضع مذهبی مردم ایران در آن قرنها باخبر باشیم. ایرانیان خاور دجله تا سند، در دو قرن سکوت با حفظ گنوسیسم پدران خود، که الهام گرفته از وِدا و اَوِستا بود، مسلمانی را می‌پذیرفتند و هنگام مسلمان شدن، مذهبهای گنوسیستی اسلام؛ مرجئی، جَهْمی، قدری، راوندی، مُعتزلی، شیعی ـ را بر مذهب دولتی سُنّی ترجیح می‌دادند. بررسی فهرست یاران امامان شیعه در کتابهای کشی (م۳۲۸ هـ / ۹۳۹م) نجاشی (م۴۵۰ هـ / ۱۰۵۸م) طوسی (م۴۶۰ هـ / ۱۰۶۷م) این معنی را روشن می‌سازد. (برای نمونه ن.ک: قهپائی ج۵: ۱۰۲ـ۱۰۳ دیده شود). همچنین مردم باختر فرات تا مدیترانه نیز اسلام را با توحید عددی که مشرب نیاکا نشان و الهام گرفته از تلمودها بود پذیرفته بودند؛ پس چون حکومت پس از مرگ پیامبر(ص) منحصراً به دست مردم باختر افتاد، ایشان مشرب عددی خویش را «سنّت و جماعت» نامیدند که عین‌القضات آن را ایمان ساده و تلقینی عرب می‌خواند (نامه‌ها، ج۲ بند۷۰۸، ص۴۵۶) در انجمن **سقیفه‌ی بنی‌ساعده** و کم‌کم مشرب اسلام گنوسیستی مردم خاور، ناسنّی و بدعت خوانده شد، اینک چند مذهب گنوسیستی اسلام.

۱۱ ـ ۱ ـ مرجیان

در نخستین سده که ایرانیان حق هیچ گونه اظهارنظر نمی‌داشتند، ناگزیر بودند نظریات اسلامی گنوسیستی خود را زیر پرچم عربهایی که با دستگاه خلیفه اختلاف پیدا

می‌کردند بیان کنند. از این رو، هنگامی که برخی سرداران عرب دور از مرکز، در خراسان منافع خود را در بی‌طرفی در جنگ داخلی علی(ع) بامعاویه دیدند، گفتند: فسق خلیفه موجب کفر او نمی‌شود و بر ما واجب نیست که با وی بجنگیم، ما حکم درباره‌ی او را به خدا در قیامت واگذار و ارجاه می‌کنیم! ایشان برای اثبات این عقیدت خود بـه آیت «و آخرونَ مُرْجونَ لأمْرِاللّه» (قرآن. توبه ۱۰۶:۹) استناد کردند و نام (مرجئه = مرجیان) از ریشه‌ی «ارجاء = رج‌ء» که در آن آیت آمده است به ایشان داده شد.

در این هنگام، ایرانیان گنوسیست مسلمان،آن اندیشه‌ی گنوسیستی را،که می‌گوید «پاکی کار دل است نه کار اندام (الأعمالُ بالنّیات و تفکّر ساعة خیر من قیام لیلة[1] شعار خود قرار دادند، ایشان کاربرد زبان مادری هر ملت را در عبادتها مجاز مـی‌شمردند و تکفیر مسلمان را به دلیل گناه کردن او تقبیح می‌کردند. مرجیان این نرمش گنوسیستی را برابر خشونت عربهای «خارجی» نهادند که می‌گفت: هر گناه فردی موجب کفر است. در سده‌ی دوم، هنگامی که رنگ گنوسیستی ایرانی مرجیان آشکارتر شـد، در یک جـنگ دهساله (۱۱۸ـ۱۲۸ هـ) دولت امویان توانست ایشان را که زیر پرچم سیاه بـه رهـبری حارث قیام کرده بودند، نابود سازد. (طبری و ابن‌اثیر در آن سالها). عـین‌القـضات نـیز اندیشه را برتر از پرستش اندامی شمرده گوید: تذکره می‌خواهی که نویسم! چه نویسم؟ شاید که بنویسم: نماز چنین کن و روزه چنین دار؟ (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۵۱).

۱۱ ـ ۲ ـ جهمیان:

پیروان جهم بن صفوان ترمذی سمرقندی از سران مرجیان و استاد هشام بن حکم بود که از شاگردان معروف امام صادق(ع) است (← *خاندان نوبختی*. اقبال. ص۷۹). جهم در آخرین سال جنگ دهساله‌ی مرجیان به دست بنی‌امیه کشته شد، جهمیان جبرگرایی را از توحیدگرایان (میترایی، مزدیسنایی، زروانی) گرفته، تـنزیه‌گـرایـی را از گـنوسیسم زردشتی داشتند. ایشان مانند زروانیان می‌گفتند: بهشت و دوزخ در پایان نابود می‌شوند و چیزی جز خدا (زمان = دهر) باقی نخواهد ماند ایشان علم را با ایمان و جهل را با کفر

---

۱. وسائل‌الشیعة المعجم المفهرس طبیبی در واژه‌های «فکر، نوی».

مترادف می‌شمردند (مقالات اشعری ج۱ ص۳۱۲). ابن‌جوزی در کتاب (*تلبیس ابلیس*، ص۸۸) عقاید جهمیان را از کتاب *آراء و دیانات* نوبختی نقل کرده است.

۱۱ - ۳ــ قدریان

مقدسی در نیمه‌ی دوم سده‌ی چهارم، هنوز از شهرهایی گفتگو دارد که مردمش خود را مسلمان می‌شمردند، ولی چون این مردم از مرجیان بودند، با همه نیک خویی و خوشرفتاری هیچ یک از عبادتهای اندامی را به جا نمی‌آوردند (*احسن التقاسیم* ص۳۷ و ۹۸ و ترجمه‌ی آن ص۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۹۶). لیکن پس از شکست مرجیان در سال ۱۲۸ق کسی نمی‌توانست از نظریات گنوسیستیِ ایشان دفاع کند. پس اندیشه‌وران ایرانی به پخش گنوسیسم اسلامی زیر عنوان «قدری» پرداختند. ایشان اختیار بشر را، که بر پایه‌ی ثنویت مانی استوار است، با تکیه بر آیات اختیاری قرآن مجید تبلیغ می‌نمودند و این آیات را «محکمات» می‌شمردند و آیات جبری نما را «متشابهات» خوانده تفسیر می‌کردند. با آنکه کوششهای قدریان از مرز زبان و قلم تجاوز نکرد و به جنگ نرسید، باز هم چون دولت اموی عقیدت جبر را به سود قدرت مرکزی خود دید، سران قدری، چون مَعبدِ جُهَنیِ و غَیلان دمشقی، را بکشت و حدیثها ساختند که: «قدریان مجوسانِ امّت اند». لقب دمشقی برای غیلان، برخی خاورشناسان را بر آن داشت که قدرگرایی وی را وام گرفته از مسیحیان دمشق بشمرند، لیکن می‌توان گفت: هرگاه مردم آن روزگار چنین می‌پنداشتند، سازندگان حدیث بالا، آن را به صورت «القَدریة مسیحی هذه الأُمة» می‌ساختند نه «... مجوس هذه الامة». باری؛ قدریان عقیدت اختیار را از ثنویان مانوی و تنزیه را از گنوسیسم زردشتی به ارث گرفته‌اند.

۱۱ - ۴ــ راوندیان

گنوسیستهای سخت‌کوش، زیر شعار دفاع از خاندان خانه‌نشین شده‌ی حضرت پیامبر(ص) در برابر حکومت اموی قیام کرده، مذهب «راوندیان» را زیر پرچم ابومسلم برپا داشتند و به «شیعیان عباسی» شناخته شدند. ایشان به جرم اینکه خلیفه را دارای فرّه‌ی ایزدی می‌شمردند، از سوی منصور و فقیهان دربارش، که از اسلام گنوسیستی

آگاهی نداشتند، به شرک متّهم گشته و نابود شدند: *خاندان نوبختی*، ص۲۵۶ از منابع بسیار.

۱۱ - ۵ ــ معتزلیان

فشار بر قدریان به آنجا رسید که دفاع از دیدگاه ایشان ناممکن شد و سران ایشان نیازمند عنوانی نو شدند. یکی از قدریان بزرگ که از آن مشرب بازگشت حسن بصری (۲۳-۱۱۰ هـ) پسر فیروز بود (ابن‌عماد حنبلی، *شذرات*، ۱۳۷:۱؛ طاشکبری‌زاده، ۲ ص۱۶۴). او از مردم میسان بصره بود که به گفته‌ی مقدسی تا سده‌ی چهارم زبان همگی مردم آنجا ایرانی مانده بود (*احسن‌التقاسیم*) حسن بصری، پس از جدا شدن از قدریان، باز هم از «اختیار» بشر دفاع می‌کرد. ابن قتیبه (م۲۷۶ هـ) حسن را استاد عطاء بن یسار (م۱۰۳) و معبد جُهَنی (کشته‌ی ۸۰ هـ) می‌داند (*معارف*، چ دارالکتب، ص۴۴۱). عبدالجبار همدانی معتزلی (م۴۱۵) در *طبقات معتزله* (ص۳۲) و احمدبن مرتضی در *طبقات معتزله* (ص۱۸)، حسن بصری را معتزلی شمرده‌اند، لیکن بیشتر مورخان تأسیس فرقه‌ی معتزله را با داستانی پیوند می‌دهند که در مجلس حسن بصری رخ داد و واصل‌بن عطا (۸۰-۱۳۱ هـ) خود را از آن مجلس معتزل و جدا اعلام کرد و راهی میان نرمش مرجیان و خشونت وعیدیان برگزید.

معتزلیان، با همه ناسزاها که از ترس دولت به قدریان و مرجیان می‌گفتند و سنّی نمایی‌ها که می‌نمودند، در اصول گنوسیسم همان راه گذشتگان را می‌پیمودند: خود را «اهل توحید» [توحیدی نزدیک به اشراقی] و سلفی‌ها را «تشبیهی» و «مشبهه» می‌نامیدند؛ زیرا که توحید سنّیان را «عددی» و جسمانی و به قول عین‌القضات (نامه‌ها، ج۲ بند۷۰۸) ایمان عرب را ساده، تلقینی می‌دیدند.

۱۲

معتزلیان به حکومت می‌رسند

چنانکه دیدیم، بیشتر گروه‌های مسلمان گنوسیست، ایرانی بودند و جهان بینی اسلامی ایشان توحید اشراقی هند و ایرانی بود. این جهان بینی از طرف خلیفگان و

سنّیان در دو قرن سکوت سلفی، به نام «علوم اوایل»، کفر و الحاد خوانده می‌شد و در برابر «توحید عددی»، که مذهب رسمی دولت بود، قرار داشت. بیشتر قیامهای ایرانی که رنگ اسلامی داشت خود را به سلاح اسلام گنوسیستی مجهّز می‌کردند. فرمانروایان عرب در برابر آن جز شمشیر سلاحی نداشتند.

چون در پایان سده‌ی دوم شمشیر عرب کندی پذیرفت، مأمون عباسی بر آن شد تا با برکشیدن معتزلیان نیمه گنوسیست به درون دولت، با کمک ایشان سلاحی عقیدتی برای دفاع از تسنّن جدید (تسنّن دوم) فراهم سازد. وی معتزلیان را در حکومت شرکت داد و رهبران تسنّن نخستین سلفی را در معرض پیگرد نهاد. معتزلیانِ به حکومت رسیده، خود را سنّی واقعی، تنزیه‌گرا (منزّه) و سلفیانِ دو قرنِ سکوت را قشری، تشبیه‌گرا (مُشبِّه) می‌نامیدند. پایه‌های «*علم کلام*» در این عهد نهاده شد و بخشی از فلسفه از دایره‌ی کفریات «علوم اوایل» بیرون آمده اسلامی خوانده شد.

۱۳
تسنّن سوم

عمر حکومت معتزله (تسنن دوم) به ربع قرن نرسیده، به دست متوکّل عباسی در سال ۲۳۲ هـ برهم خورد. وی می‌خواست تسنّن سلفی را بازگرداند، ولی زنده کردن مرده امکان نداشت. با اینکه متوکل در آغاز کار، کتابسوزی و هنرشکنی کهن را زنده کرد، ولی نخواست یا نتوانست فلسفه‌ی چهارچوب دار مشّاء را، که مورد استفاده‌ی تسنّن دوم قرار گرفته بود، دوباره به زندان تکفیر «علوم اوایل» بفرستد، بلکه به کمک سریانیان مسلمان شده که موالی عربهای جنوب سبائی قحطانی بودند، همچون یعقوب بن اسحاق کندی (۷۹۶-۸۷۳م)، به ترجمه‌ی بخشهایی از آن فلسفه، از سریانی و فارسی به عربی، پرداخت و علم کلام سنّی را پی‌ریزی کرد که بعدها به صورت شلاقی برضد گنوسیستها، به دست فقیهان درباری درآمد.

۱۴
اشعری و تسنّن چهارم

پس از آنکه تسنّن معتزلی مأمون (تسنّن دوم) به دست تسنّن سوم؛ متوکل و جانشینان او محکوم شد، مردی از شاگردان مکتب معتزله، به نام ابوالحسن اشعری (۳۲۴-۲۶۰) که ناپسری ابوعلی جبائی، بزرگ معتزلیان، (۳۰۳-۲۳۵ هـ) بود، برضد معتزله به پا خاست. او از مردم قم، اشعری الولاء، از نیم بردگان وابسته به فرزندان ابوموسی اشعری است که قم را گشوده بود. پدرانش، پس از چند نسل، نسب ولائی خود را نسبت نژادی شمرده خود را اشعری النّسب شمرده بودند.

ابوالحسن اشعری همان کارکرد که معتزلیان درباره‌ی سلف خود، قدریان، و ایشان درباره‌ی جهمیان و مرجیان انجام داده بودند. اشعری اندیشه‌های معتزلی[1] را با سنّی‌نمایی بیشتر و کاستن از محتوای علمی آنها، همراه با اشتلم و ناسزاگویی و تکفیر معتزلیان، بیان می‌کرد. وی «تسنن چهارم» را پدید آورد. او تسنن دوم مأمونی با پوششی از تسنّن سوم متوکلی را «تسنن حقیقی سلفی» نامید که کمتر شباهتی با سلفی داشت و با جرح و تعدیل غزالی که من آن را تسنّن پنجم می‌نامم تا امروز باقی مانده است. پیروان «تسنّن سلفی»، که روز به روز تحلیل می‌رفتند، تا یک قرن و نیم پس از مرگ اشعری، اورا باطنی، رافضی، مجوسی و حتی ملحد می‌خواندند، و تا فتح بغداد به دست طغرل و شکست «سیاست هاشمی» به سال ۴۴۷ هـ، اشعریان و رافضیان را در کنار هم بر بالای منبرهای سنّی لعن می‌کردند.

از سوی دیگر گنوسیستهای تندرو اسماعیلی نیز فرقی میان اشعری و سنّیان سلفی نمی‌نهاده همه را «حشوی»، «قشری»، «مشبّه» می‌خواندند؛ تا آنکه در سده‌ی پنجم، خواجه نظام‌الملک طوسی، با تکیه بر نیروی سلجوقیان ایرانی شده‌ی

---

۱. موضوع دنباله‌روی ابوالحسن اشعری از معتزله و دور بودن او از تسنّن سلفی عرب که به روزگار مأمون نابود شد و متوکّل نیز نتوانست آن را زنده کند، نه تنها از طرف محقّقان امروز تحقیق شده است (*درسهای گلدزیهر*، ص ۲۲۰) بلکه ابن ابی‌جمهور احسائی (وفات: ۹۰۱) نیز بر آن تکیه کرده است (*مجلی*، چ‌سنگی، تهران، ۱۳۲۴ هـ ص ۲۲۲) پیش از وی نیز حیدر آملی در سده‌ی هشتم بدان اشارت دارد.

نیمه‌گنوسیست، خلیفه را مجبور کرد مدارس نظامیه را بپذیرد. او، با خامه‌ی غزالی، بر گنوسیسم مذهب اشعری بیفزود و آن را ایرانی‌پذیرتر کرد پس چیزی پدید آمد که من آن را در این مقال «تسنّن پنجم» می‌نامم و تا به امروز باقی و مورد قبول همه‌ی سنّیان جهان بجز وهابیان است.

۱۵

تسنن ترکمانان مهاجر

در سده‌های پنجم و ششم هجری، ترکمانان آسیای مرکزی بر شهرهای ایران مسلّط شده بودند، پس از آشنا شدن این ترکمانان با زبان و فرهنگ فارسی، گروهی از ایرانیان روشنفکر و باسواد و ثروتمند و ضدعرب گرد ایشان فراهم آمدند، پس مذهبی مرکب از تسنّن خلفای بغداد و بت پرستی ترکی آسیای میانه و ثنویت ایرانیان پدید آورده مذهب نیم‌گنوسیست حنفی را پوشش آن نهادند، تا هم تسنّن عربی بغداد و هم اسلام گنوسیستی ایرانی را راضی کنند. سلجوقیان، در عین حال که، با قبول مذهب حنفی، گرایش گنوسیستی ایرانیان را ارضا می‌کردند، برای کسب تأیید حکومت خلفای بغداد مدتها و بسختی با شعار ایرانی محبّت اهل بیت پیامبر، که روی دیگر دشمنی ایرانیان با خلفا بود، می‌جنگیدند.

۱۶

نزدیک شدن اسلام گنوسیستی ایران با تسنن

همچنانکه تسنن با سیر تکاملی در پنج مرحله به گنوسیسم نزدیک شد، اسلام گنوسیستی ایران نیز در راه تکامل خود در چند مرحله به تسنّن نزدیک گردید.

۱۶ ـ ۱ ـ گنوسیسم دور از سیاست صوفیان

ضربتهایی که خلیفگان بر نهضتهای یادشده گنوسیستی (مرجیان، قدریان و...) زدند، گنوسیستها را به دو گروه، یکی سیاسی و دیگری دور از سیاست تقسیم کرد. نرمش‌گرایان، با دور شدن از سیاست و پذیرفتن قدرت عرب و با درآمیختن پارسایی مانوی با زهد اسلامی، که در هشت زاهد معروف به «زهّاد ثمانیة» دیده می‌شد، به تبلیغ

و گسترش دادن اندیشه‌ی گنوسیسم هند و ایرانی به صورت «تصوف اسلامی» پرداختند. عبداللّٰه بن مبارک هند و زاده (۱۱۸-۱۸۱ هـ)، حارث محاسبی (م۲۴۳ هـ)، بایزید بسطامی (م۲۶۰ هـ) را می‌توان از این گروه نام برد.

۱۶ ـ ۲ ـ دور شدن امامیان معتدل از اسماعیلیان حاد

در نیمه‌ی سده‌ی سوم، ایرانیان گنوسیست غیرصوفی به دو گروه تقسیم شدند:

نخست آنان که در مرکز خلافت بغداد یا نزدیک بدان در منطقه‌ی ایران باختری می‌زیستند و نیازی سخت به همکاری با دربار خلافت داشتند. اینان تمایلی شدید به سازش و آشتی‌جویی با دستگاه خلافت نشان می‌دادند؛ و چون پس از غایب شدن امام معصوم دوازدهم(ع) در سال ۲۶۰هـ، نامزدی ظاهر برای نشستن برجای خلیفه‌ی عباسی نداشتند، توانستند اعتماد متقابل خلیفه را به دست آورده مقامهای وزیری و دبیری را در بغداد احراز کنند. ایشان «حق اللّٰه» را از حق الناس جدا کرده نخستین را در اختیار فقیهان خود با شرط «عدالت» گذاشتند، و دومین را به «اهل حلّ و عقد» با شرط تقیّد به آیتهای «وَشاوِرْهُمْ فِی الأَمْرِ» (۳:۱۵۹) «وَ اَمْرُهُمْ شُوریٰ بَیْنَهُمْ» (۴۲:۳۸) واگذاشته بودند؛ و برای استحکام آرامش و جلوگیری از هرگونه تنش با سیاست خلیفه، چهار حکم سیاسی را، که امکان برخورد با قدرت خلیفه در آنها بود، متوقف بر حضور امام معصوم(ع) اعلام نمودند. این احکام عبارت است از: جهاد، قضای شرعی، حدود، نمازهای عبادی ـ سیاسی جمعه و دو عید. خاندانهای بزرگ ایرانی گنوسیست در عراق و غرب ایران، مانند فراتیان، نوبختیان، رفیلیان، ساجیانِ آذربایجان و اشعریانِ قم بدین شکل مقامات وزارت و امارت و دبیری را در غرب ایران و بغداد احراز کردند، و در جنگها، در کنار خلیفه با تندروان اسماعیلی و قرمطی جنگیدند.

گروه دوم آنان که دور از مرکز خلافت، در خراسان یا خلیج فارس بودند و به این نرمش تن در ندادند، نه تفکیک حق اللّٰه از حق الناس را پذیرفتند و نه غیبت امام، که آن را نمایندگی غایب از غایب (نمایندگی امام از خدا) می‌نامیدند. اینان جنگ با خلیفه‌ی جائر غاصب را واجب می‌شمردند. تندترین ایشان قرمطیان خلیج فارس و ضدعرب ترین

ایشان اسماعیلیان ایران بودند. اینان پس از شکست در جنگها، عقب‌نشینی کرده به شمال آفریقا نقل مکان کردند و در ۲۹۷ هـ حکومت اسماعیلی تشکیل داده چند قرن مزاحم حکومت عرب در بغداد بودند. ولی کم‌کم سنّی‌زدگی محلّی بر ایشان غالب شد تا در سال ۵۶۷ هـ منقرض شدند؛ داعیان اسماعیلی در دوران حکومت ایشان در همه‌ی ایران با مردم در پنهان تماس می‌گرفتند.

۱۶ ـ ۳ ـ سیاست هاشمی

همکاری خلیفگان عباسی با گنوسیستهای معتدل بر ضد تندروان شیعی را هانری لائوست به نام «سیاست هاشمی» می‌خواند ولی آن را به فرمان (اعتقادنامه) قادر بالله عباسی در سال ۴۰۸ هـ منسوب می‌دارد (سیاست و غزالی. ترجمه‌ی مهدی مظفری، ص۴۵) ولی ما می‌بینیم که این سیاست تا آغاز سده‌ی چهارم به پیش می‌رود و قتل حلاّج به سال ۳۰۹ هـ و شلمغانی در سال ۳۲۳ هـ که هر دو تندرو و طرفدار قیام ضدخلیفه بوده و خود را باب امام دوازدهم می‌شمردند، در برمی‌گیرد و با اعلامیه‌ی سال ۳۲۳ هـ راضی خلیفه که در آن حنبلیان را محکوم کرده، از شیعیان معتدل دفاع می‌کند، روشن می‌گردد. (مشکویه. تجارب‌الامم، و ابن‌اثیر. کامل در حوادث آن سال).

به موجب این سیاست که تا سقوط آل بویه در ۴۴۷ هـ کمابیش اجرا می‌شد، دولت عباسی برای آن گروه از «طالبیان» که پیرو امام غایب بودند و نامزدی ظاهر مانند اسماعیلیان برای گرفتن حکومت از دست خاندان عباسی نداشتند، آزادی عمل و حقوق اجتماعی همانند سنّیان قایل شد، بلکه گاهی چنانکه دیدیم ایشان را بر حنبلیان نیز ترجیح می‌داد، برای حفظ منافع ایشان اتحادیه‌ای پدید آورد که در رأس آن یک تن از ایشان به نام «نقیب طالبیان» می‌گمارد. این سیاست به جای سیاست مأمونی «نگاهداری محترمانه‌ی رئیس بنی‌فاطمه در کاخی در دارالخلافه» که در سراسر سده‌ی سوم اجرا می‌شد، برقرار گردید. منظور خلیفگان از این دو سیاست جلوگیری از قیام گنوسیستهای ایرانی زیر پرچم یکی از خاندان فاطمی می‌بود که فرّه‌ی ایزدی و نور محمدی را در خاندان ایشان می‌دیدند نه عباسیان، و در برابر، آزادی مذهبی ایشان تأمین می‌شد. پس

از این تاریخ دولت، بر «هاشمی» بودن، به جای «عباسی» بودن تکیه می‌کرد و در برابر آن خلیفه از نیروی گنوسیستهای معتدل علیه تندروان سود می‌برد و گاه یکی از همان معتدلان را که به تندروی متهم شده بود، ناگزیر می‌کرد تا برای رفع اتهام به جنگ ناخواسته با هم مذهبان تندرو خود تن دردهد؛ چنانکه یوسف دیوداد ساجی فئودال آذربایجانی، در سالهای ۲۹۵-۲۹۹ از سوی ابن فرات شیعی فرماندار آذربایجان بود و خلیفه او را به تهمت تشیّع تند برکنار کرد و او نپذیرفت و خلیفه ابن فرات را نیز به تهمت همکاری با وی از وزارت برکنار کرد و بکشت و پس از یک جنگ، یوسف دیوداد را اسیر کرده، به بغداد آوردند، پس از بخشودگی خلیفه او را به جنگ قرمطیان فرستادند که در آن جنگ به سال ۳۱۵ کشته شد. (تجارب الامم مشکویه. ج۵، پانوشت ص۱۱۴ و ۱۱۲).

۱۶-۴ــ چیره شدن بویه بر بغداد و تفکیک حق اللّٰه از حقّ النّاس

بویه‌ئیان به سال ۳۳۴ بر بغداد چیره شدند. و از سیاست هاشمی استفاده کرده اختیارات نظامی و سیاسی (=حق الناس) را به خود اختصاص داده، اختیارات خلیفه را به امور روحانی (=حق اللّٰه) آنهم درباره‌ی سنیان محدود ساختند، ایشان حق اللّٰه شیعیان را نیز بیرون از اختیارات او در اختیار فقیهان شیعی نهاده بودند. با اینکه بویه‌ئیان هم گنوسیست تر و هم نیرومندتر از فئودالهای بغدادی پایه‌گذاران سیاست همکاری با خلیفه بودند که در بالا یاد نمودم، باز هم همیشه «سیاست هاشمی» عباسیان را برخلافت فاطمی ترجیح می‌دادند. صیمری وزیر ایشان م۳۳۹ در سخنرانی خود، در کنکاش سران بویه که پس از برکنارکردن مستکفی و نصب مطیع به خلافت در سال ۳۳۴ تشکیل داده بودند گفت: ما و مردم ما خلیفه‌ی عباسی را غاصب می‌دانیم و از این رو مردم به دستور ما مستکفی را زندانی کردند، و هرگاه خلیفه فاطمی باشد و مردم ما او را برحق شمرند به دستور او ما را زندانی خواهند کرد. (ابن‌اثیر، حوادث سال ۳۳۴، هندوشاه تجارب السلف ص۲۳۳).

به سال ۳۸۱ هـ بهاءالدوله «شاهنشاه» دیلمی طایع خلیفه را عزل کرد و قادر را به

جای وی نشانید و با او پیمانی با مضمون سیاست هاشمی ببست، سیدرضی مؤلف «نهج البلاغه» قصیدتی در ستایش این پیشآمد سرود.

به سال ۴۰۱ هـ ایرانیان عراق به دستور قرواش نام عباسیان را از خطبه انداخته نام خلیفه‌ی فاطمی مصر را به جای آن نهادند، علویان معتدل و عباسیان از شهرهای کوفه، موصل، مداین، انبار به بغداد پناهنده شدند، قادر خلیفه شکایتنامه‌ای همراه باقلانی متکلم سنّی م۴۰۳ به نزد بهاءالدوله فرستاد و او قرواش را ناگزیر کرد تا فرمانش را لغو کرد. از این تاریخ به بعد خاندان بویه از ترس چیرگی فاطمیان مصر به سوی سنت‌گرایی می‌رفتند، به سال ۴۰۲ هـ سمیناری در بغداد تشکیل دادند و گواهی‌نامه‌ای بر ضد امام زنده‌ی حاضر و مدعی عصمت فاطمی از اسماعیلیان مصر به امضای شیعیان پیرو امام غایب، از جمله سیدرضی صاحب نهج البلاغه برادرش مرتضی و شیخ مفید رسانیدند (تغری بردی، نجوم زاهرة، ۴:۲۹۹، مقریزی. اتعاظ الحنفاء ص۵۸، ابن اثیر در آن سال). به سال ۴۴۴ هـ قائم خلیفه دومین گواهینامه را بر ضد نسب فاطمیان مصر به امضای سنیان و شیعیان معتدل عراق رسانید (نجوم زاهرة. تغری‌بردی، ۵:۵۳).

۱۶ ـ ۵ ــ بویه‌ئیان رو به سنّی‌گرایی و انقراض می‌روند

بویه‌ئیان که کار خود را با پشتیبانی از دانشهای ایرانی و فلسفه‌ی نئوافلاطونی آغاز کرده بودند و جشنهای نوروز و مهرگان و غدیر خم را با هم گرامی می‌داشتند، پس از ماندگار شدن در بغداد، از سنّی‌گری عربها و خلیفه واگرفته، تسلیم خواستهای قشری فقیهان دربار او شده، دستورهای سنّی‌مآبانه‌ی خشن جلوگیری از تفریح و خوشیهای مردم، به استناد «انّ اللّٰه لایحبُّ الفرحینَ ـ قرآن کریم ۲۸:۷۶» صادر کردند. تفریحگاه‌ها و میخانه‌ها به شهرکهای پیرامون بغداد؛ اوانا، کلواذی، طیرناباذ، رانده شد (معجم البلدان یاقوت. در آن کلمات)، در سال ۴۰۸ سلطان الدوله بویه دستور داد اذان و نقاره‌کوبی نمازهای روزانه را که تا آن روز به رسم شیعیان در سه وقت می‌کوبیدند، به رسم سنّی برگردانیده در پنج وقت بکوبند. (ابن اثیر ج ۹ ص۳۰۵).

۱۷

اعتقادنامه‌ی قادری و تسلیم شدن بویه‌ئیان به تسنّن

حکام عرب در سده‌های نخستین چیرگی خود بر خاورمیانه ناآگاه‌تر از آن بودند که تصوری از محدود کردن عقاید و سانسور آن داشته باشند، هرگاه ایشان عقیده‌ای را مخالف منافع خود می‌دیدند همان را سرکوب می‌کردند و ما نمونه‌ی آن را در «وزارة الزنادقة» ساخته‌ی مهدی عباسی و دادگاه‌های خلق قرآن ساخته‌ی مأمون می‌یابیم. لیکن قادر بالله عباسی (۳۸۱ - ۴۲۲) را می‌بینیم که در سال ۴۰۸ به سبب سستی و عقب نشینی پی در پی بویه‌ئیان از تشیّع یک گام دیگر ضدآزادی برداشته، اعتقادنامه صادر می‌کند، او حق اجتهاد در احکام اسلام راکه تا بدان روز برای همگان آزاد بود از دانشمندان سلب کرده، حق اجتهاد را به چهار تن از درگذشتگان اهل سنت منحصر کرد، و از آن تاریخ این چهار تن پیشوای چهار مذهب رسمی اسلام سنی شناخته شدند، تا آنجاکه سران مذهب شیعه چون شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰) نیز که مذهبشان از سال ۳۲۳ به فرمان راضی عباسی (۳۲۳-۳۲۹) در اصول عقاید به رسمیّت شناخته شده بود مجبور شدند در فروع احکام اسلامی خود را از راه تقیّه مدتی پیرو یکی از چهار تن امام زیرین اعلام نمایند:

۱ ـ بوحنیفه نعمان (۸۰-۱۵۰) از مردم اصفهان، که زیر تأثیر مرجیان ایرانی، در احکام نرمش داشت و در نماز و عبادات کاربرد زبان مادری را مجاز می‌شمرد.

۲ ـ مالک(۹۳-۱۷۹) پسر انس.از تبار عرب حمیر یمن.او در احکام خشن می‌بود.

۳ ـ شافعی (۱۵۰-۲۰۴) محمد پسر ادریس. از عرب قریش بود ولی زیر تأثیر نظریه‌ی فره‌ی ایزدی ایرانی، خاندان پیامبر را بر دیگران ترجیح می‌داد.

۴ ـ احمد حنبل(۱۶۴ - ۲۴۱) او از مردم مرو و بسیار خشک مقدس و قشری بود.

در میانه‌ی سده‌ی پنجم، خاندان بویه علت وجودی خویش را یکسره از دست بداد، از پیشقراولی گنوسیسم و روشن فکری اسلام، به صورت زائده‌ای از خلافت سنّی قشرگرای عرب درآمد، تا در سال ۴۴۷ق به دست ترکمانان سلجوقی که به دعوت خلیفگان عرب به ایران آمده بودند، منقرض گشت. برخی سنی‌گرایان می‌کوشند

خلیفگان عرب را از خیانت دعوت سلجوقیان تبرئه کنند ولی کاشانی متن نامه‌ی قائم خلیفه (۴۶۷-۴۲۲) را به طغرل سلجوقی چنین نقل می‌کند [ای فرستاده‌ی ربّ الأرباب! اسلام را از تسلّط قرمطیان دریاب!! (زبدةالتواریخ، چ۱۳۴۳ خ، ص۹۹)]. پیدا است که او بویه‌ئیان سنی شده را تنها به دلیل ایرانی بودنشان قرمطی می‌خواند.

۱۸

آمدن سلجوقیان به ایران

پس از آنکه غزنویان ترک مهاجر سامانیان را برانداختند خود کم‌کم ایرانی شده گنوسیسم اسلامی را پذیرا شدند، این بار خلیگفان عرب ترکمانان سلجوقی را برای مهاجرت به ایران و براندازی بویه‌ئیان تشویق کرده به این کشور کشانیدند.

در سده‌های پنجم و ششم که سلجوقیان بر شهرهای ایران حکومت می‌کردند گروهی از ایرانیان باسواد را برای دبیری به گِردِ خود آورده بودند. ترکمانان در آن روزگار مذهبی مرکب از تسنّن خلفای بغداد و بت پرستی ترکی آسیای میانه و گنوسیسم اسلامی ایرانی داشتند که مذهب حنفی (گنوسیست‌ترین و ایرانی‌ترین چهار مذهب سنّی) پوشش آن می‌بود، و در آغاز کار، برای کسب اطمینان خلیفه با شعار ایرانی (دوستی خاندان پیامبر) سخت مبارزه می‌نمودند.

۱۹

شیعه‌کشی و کتابسوزی و جنگهای ده ساله

خلیگفان بغداد، با براندازی بویه‌ئیان به آرزوی استقلال در حکومت نرسیدند، بلکه تنها ارباب بویه‌ای ایشان به سلجوقی تبدیل گشت. شکست «سیاست هاشمی» در سال ۴۴۷ به پیروان سنّی خلیفه اجازت داد شیعیان کرخ بغداد را زیر فشار نهاده مدرسه و کتابخانه‌ی شاپور را بسوزانند و شیخ طوسی را از بغداد به صحرای نجف برانند. ولی این قدرت خلیفه دیری نپایید، خواجه نظام‌الملک طوسی با تکیه بر اندیشه‌ی عرفانی که در میان سلجوقیان ایرانیزه شده جا افتاده بود، مدرسه‌ی نظامیّه را با همه مخالفتهای خلیفه و سنّیان به سال ۴۵۹ بگشود و در سال ۴۸۴ غزالی را به سرپرستی آن گمارد و

تسنّن پنجم[1] (تسنّن گنوسیستی) را پایه‌گذاری کرد. غزالی در چهار سال سرپرستی دانشگاه بغداد به اوج سنّی‌گری در عمر خویش رسید. او در کتاب «مستظهری» که در آخرین سال ریاست، برای خلیفه نگاشت، با تکیه بر اتحاد مذهب و سیاست «حق اللّٰه» و «حق النّاس» را بی‌چون و چرا در اختیار خلیفه می‌نهد و خلیفه را خالی از فرّه‌ی ایزدی ساسانی و بدور از عصمت شیعی و تهی از هرگونه پیوند با عقل فعّال، در راس مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی قرار می‌دهد. پس از ترور نظام‌الملک در رمضان ۴۸۵ و مرگ مشکوک ملک شاه در شوال همان سال، خلیفه‌ی عرب با کمک غزالی بر آن شد که محمود پسر کوچک ملک شاه را به جای برادر بزرگترش برکیاروق بر تخت نشاند، تا خلیفه افزون بر اختیارات روحانی (حق الله) قدرت سیاسی و نظامی سلجوقیان را نیز به دست خود گیرد. ولی برکیارق در اصفهان برخاسته نقشه‌های خلیفه و غزالی را برهم زد. غزالی ناگزیر به سال ۴۸۸ به نام حج از بغداد بگریخت و پس از بازگشت در خانقاهی در طابران طوس گوشه‌نشین شد. و توبه‌نامه‌ی «المنقذ من الضلال» را نگاشت. با همه‌ی کشاکش و جنگها میان برادران سلجوقی، خلیفه نتوانست نیروی سیاسی و نظامی را به دست آورد. چند بار به سال های ۴۹۶ دستور داد نام سلجوقیان از خطبه حذف شود و به نام خلیفه بسنده شود، ولی شیعیان حله و جنوب عراق که جدایی مذهب و سیاست دوران بویه را بر انحصار قدرت به دست خلیفه‌ی عرب ترجیح می‌دادند از اجرای دستور سرپیچی کرده نام شاه سلجوقی حنفی مذهب را در کنار نام خلیفه می‌آوردند (ابن اثیر، در آن سال).

۲۰

چهار مذهب واره‌ی سنی در دوران عین‌القضات (ق ۵ و ۶)

چنانکه در بند ۱۷ گذشت بنا بر اعتقادنامه‌ی قادری از سال ۴۰۸ هر مسلمان باید در فروع دین پیرو یکی از چهار مذهب‌واره‌ی حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی باشد. اینک ببینیم وضع این چهار مذهب در دوران عین‌القضات چگونه بوده است.

---

۱ - برای شناخت تسنّن‌های یکم تا پنجم بند ۱۲، ۱۳ و ۱۴ همین بخش دیده شود.

برخی از دانشمندان رواج چهار مذهب واره‌ی سنی را از نظر جغرافیایی چنین تقسیم کرده‌اند:

۱ ـ حنفی پیروان بوحنیفه (۸۰ ـ ۱۵۰) نعمان بن ثابت از مردم ایران خاوری، در عبادات زبان عربی را لازم نمی‌شمرد، اطاعتِ اولوالامر را بر مجتهد لازم نمی‌دانست، و از این رو این مذهب در میان مردم آسیای میانه و باختری رواج یافت.

۲ ـ مالکی در مصر و شمال آفریقا.

۳ ـ شافعی در مصر، جنوب جزیره‌ی عرب، شبه‌قاره‌ی هند و شرق آسیا.

۴ ـ حنبلی در عراق، سوریه و فلسطین (درسهایی درباره‌ی اسلام ص ۹۶ـ۹۷).

این تقسیمبندی جغرافیایی با تقسیمبندی روانی ـ اخلاقی این چهار مذهب نیز پیوند دارد، زیرا که پایه‌ی مذهب حنفی بر اصول عقلی و نرمش ارجائی آن است، و پایه‌ی مذهب مالکی بر اصول عقلی خشک و مذهب حنبلی بر تعبد خشک می‌باشد.

اینک در سده‌ی پنجم و ششم دوران عین‌القضات می‌بینیم کشاکشهای ملی در ایران نیز در زیر پوشش مذهب انجام می‌گیرد و آن تقسیمبندی نیز کمابیش چنین دیده می‌شود:

۱ ـ ایرانیانی که خطر عرب را بیش از سلجوقیان می‌دانستند و برای همکاری، ترکان را بر عربها ترجیح می‌دادند اینان به مذهب حنفی تظاهر می‌نمودند تا بتوانند از ارجاء[1] بوحنیفه و نرمش مذهبی آن سود برند و با سلجوقیان حنفی بر ضد عرب فعالیت کنند.

۲ ـ ایرانیانی که عرب‌زده‌تر بودند، عربها را بر سلجوقیان ترجیح می‌دادند به مذهب شافعی رو می‌آوردند و به وسیله‌ی تلقین خود را عرب‌گرا می‌کردند و به ادبیات عربی ارج بسیار می‌نهادند.

۳ ـ ایرانیانی که با ترک و عرب یکسان می‌جنگیدند گنوسیسم تند داشته از اسماعیلیان (الموت ـ قاینات) پیروی می‌کردند و از نظر تاکتیک؛ گاه با عرب و گاه با ترکان همکاری می‌نمودند.

---

۱ ـ برای شناخت نرمش‌های مرجیان بند ۱۱ ـ ۱ همین بخش دیده شود.

۴ ـ ایرانیانی که مخالفتشان با ترک و عرب نرم‌تر بود به تصوف پاسیو، یا به دوازده امامی گرایش می‌یافتند و مخالفتشان با عرب و ترک از گفتار تجاوز نمی‌کرد.

سنجر (ز ۴۷۹ ـ جلوس ۵۱۱ ـ م۵۵۲) و برادرزاده‌اش سلطان محمود سلجوقی (ز۴۹۷ ـ جلوس ۵۱۱ ـ م۵۲۵) شاید زیر تأثیر و زیر گنوسیست خود درگزینی انس‌آبادی که متهم به اسماعیلی‌گری نیز بود، بر آن شد که برای تثبیت قدرت خود و سلجوقیان در برابر خلیفه‌ی عرب از نیروی گنوسیستهای تندرو الموت سود بردند، پس با وزیرش ابوالقاسم درگزینی یاد شده گرم گرفت. درگزینی نیز به خیال براندازی عرب با کمک ترکان از راه آشتی دادن محمود با عمویش سنجر و تشدید اختلافات میان ترکان و خلیفه در بغداد کوشش ها نمود (جلیلی ص۱۴۶ بنداری ص۱۱۶).

گروه‌های گنوسیستهای ایرانی (خواه حادهای اسماعیلی و خواه معتدلان امامی و شافعی) به جای اتحاد و همکاری بر ضد دشمن بزرگشان عرب، با یکدیگر به کشاکش افتادند، از یک سو تند روان اسماعیلی به خیال واهی برانداختن سلطه‌ی بغداد با کمک ترکمانان سلجوقی بودند، و از سوی دیگر گنوسیستهایی معتدل، شافعی چون عزیز و همه‌ی خاندان آله و دیگر یاران عین‌القضات و نیز دوازده امامیانی چون نوشیروان کاشانی وزیر فارسی‌نویس مسترشد خلیفه عباسی خطر عرب را کمتر از ترکان انگاشته با بغداد همکاری داشتند. در چنین شرایط و دسته‌بندی بود که برخی امیران سلجوقی دور از چشم بغداد، همچون سنجر در خراسان و برادرزاده‌اش محمود در اصفهان، برای ترسانیدن خلیفه‌ی بغداد، درصدد برآمدند تا چنانکه خواهیم دید با گنوسیست‌های ضدعرب در الموت نزدیک شوند.

۲۱

آشتی‌نامه‌ی سلجوقیان

برادران سلجوقی پس از ده سال جنگ و برادرکشی به سال ۴۹۷ آشتی‌نامه‌ای را امضا کردند. این آشتی‌نامه که سیاست آینده‌ی ایشان را پی‌ریزی نمود و بر جای «سیاست هاشمی» (بویه ـ عباسی) استوار شد، اختیارات خلیفه را همانند دوران

بویه‌ئیان به امور روحانی (حق اللّٰه) محدود کرد و سیاست و قدرت نظامی (حق الناس) را در اختیار سلجوقیان نهاد. (منتظم، ابن جوزی ج ۹ ص ۱۳۹).

شاید به دلیل اینکه این آشتی‌نامه در چهارچوب «اعتقادنامه‌ی قادری» که در بند ۱۷ یاد شد، و انحصار مذاهب اسلام در چهار مذهب سنی نوشته شده، و در آن تاریخ بر خلاف بیانیه‌ی راضی خلیفه در سال ۳۲۳، مذهب شیعه به رسمیت شناخته نمی‌شد، از این رو، نامی از این مذهب در آشتی‌نامهٔ سلجوقیان نیامده است.

۲۲

رابطه‌ی سلجوقیان با مذاهب گوناگون

اینک نظری به روابط دولت با مذهب های گوناگون سنّی و گنوسیست پس از امضای آشتی‌نامه و جای عین‌القضات در میان آنها:

۲۲ ـ ۱ ـ رابطه‌ی سلجوقیان با سنّیان سلفی

اینان اقلیتی بودند که تنها خلیفه را اولوالأمر واجب الاطاعه می‌شمردند، خواه عادل و خواه فاسق باشد. اینان برای دولت سلجوقی که خلیفه را در زیر یوغ خود می‌داشت خطری ایجاد نمی‌کردند. نه تنها عین‌القضات این گروه را با صفت تحقیر مشبّه، مجسم، مجبّر می‌نامد بلکه اینان نزد بیشتر مذهبهای آن سده به قشرگرایی شناخته می‌شدند. سلجوقیان نیز برای جلب همکاری شیعیان معتدل بر ضد الموتیان از یک سو و ضد عبّاسیان بغداد از سوی دیگر، به شیعه اجازت می‌دادند، در جلساتی نسبةً آزاد که از حنفیان و مذاهب دیگر تشکیل می‌شد، این قشرگرایان را در کنار خردگرایان الموتی محکوم نمایند و وادار به نوشتن توبه‌نامه کنند. یکی از این قشرگرایان به نام مشّاط تواریخی شانه‌تراش که گویا از شیعیگری برگشته بود کتابی در ردّ شیعه به نام «بعض فضایح روافض» نگاشته و مخفیانه پخش کرد و عبدالجلیل رازی به سال ۵۵۶ پاسخنامه‌ای به فارسی به نام «نقض بعض فضایح روافض» (ذریعه ج ۲۲ ش ۶۷۴۶، ج ۲۴ ص ۲۸۳ ـ ۲۸۵) نگاشت که بوسیله‌ی آقای جلال محدث به سال ۱۳۳۸ خ با تعلیقات در سه مجلّد چاپ شد. در این کتاب شماری از آن جلسه‌های نیمه‌آزاد یاد می‌شود که در

خانه‌ی امیرعباس غازی فرماندار سلجوقیان در ری تشکیل می‌شد و در آنجا برخی از سران این قشرگرایان به توبه‌نامه‌نویسی وادار شده‌اند (محدث، کتاب نقض ص ۴۵۱ و تعلیقات نقض ج ۲ ص ۱۳۳۸ - ۱۳۴۲).

۲۲ - ۲ ــ رابطه‌ی سلجوقیان با سنّیان چهارمذهب واره

اینان که در دوران بویه‌ئیان وجوب اطاعت اولوالامر را از خلیفه به فرمانروایان زیردست او، و حتی بویه‌ئیان شیعی کشانیده بودند، در دوران سلجوقی برای اطاعت از امیران حنفی مذهب خلیفه آماده‌تر بودند.

۲۲ - ۳ - رابطه‌ی سلجوقیان باگنوسیستهای دور از سیاست (صوفیان)

هر چند اینان اطاعت از اولوالأمر را واجب نمی‌دانستند لیکن برای دوری از کشاکشهای سیاسی، از هرگونه اعتراض خودداری می‌نمودند. بااین همه در سده‌های نخستین هرگاه فرد یا گروهی از اینان، همان برداشت گنوسیستی را از اسلام آشکار می‌کرد کشته می‌شد، زیرا فرمانروایان عرب با عینک توحید عددی نمی‌توانستند آن اندیشه را بفهمند یا تحمل کنند، چنانکه گروهی از راوندیان که برای منصور عباسی فرّه‌ی ایزدی قائل شده بودند، به نام اینکه خلیفه را خدا شمرده‌اند کشته شدند. حلاج در ۳۰۹ و شلمغانی در ۳۲۳ نیز برای توحید اشراقی کشته شدند.

پس از ایرانیزه شدن ترکان و گرایش سلجوقیان حاکم به گنوسیست‌ترین مذهب سنّی، مذهب مرجئی‌گرای بوحنیفه، صوفیان ایرانی که زهد و پرهیز از دنیا را وجه اشتراک خود با قشریان سنّی می‌دیدند، خود را بزیر پرده‌ی حنبلی پنهان می‌داشتند، چنانکه خواجه عبدالله انصاری پان ته‌ئیست (۳۹۶-۴۸۰) خود را حنبلی می‌شناسانید، در صورتی که احمد حنبل دورترین مذهب سنّی از توحید اشراقی را باور می‌داشت. این صوفیان با چنین رفتار خود را سنّی‌تر (قشری‌تر) از سلجوقیان حاکم نشان می‌دادند تا از گزند در امان باشند.

۲۲ ـ ۴ ـ رابطه‌ی سلجوقیان باگنوسیستهای معتدل پیرو امام غالب و دارای نرمش سیاسی

اینان در دولت بویه‌ای هم‌پیمان سنّیان بوده، همراه خلیفه بر ضد گنوسیستهای تند می‌جنگیدند و خود از آزادی مذهبی برخوردار بودند. مذهب ایشان پس از شکست سیاست هاشمی در سال ۴۴۷، به ویژه پس از آشتی‌نامه‌ی سال ۴۹۷ از رسمیت بیفتاد، ولی در صورت تقیّه و دوری از ضدیّت با سلجوقیان زیر فشار نبودند. و کتابهای کلامی خود بر ضد سنّیان قشری چون «نقض» فارسی یادشده در بند ۲۱ـ۱ (ذریعه ج ۲۴، ص ۲۸۴ ـ ۲۸۵) و «احتجاج» طبرسی (ذریعه ج ۱، ش ۱۴۷۲) عربی را نیمه‌آشکار پخش می‌کردند. لیکن پس از آنکه سلجوقیان، راشد خلیفه را به دست الموتیان کشتند و به فتوای علی‌بن طراد شیعی «مقتفی» را که آلت دست سلجوقیان بود بر جای وی به خلافت گماردند، از شیعیان بی‌نیاز شده دو وزیر شیعی انوشیروان کاشی (۴۵۹ ـ ۵۳۲) و علی‌بن طراد (طبقات قرن ۶ ص ۲۸ و ۱۹۱) را خانه‌نشین کردند و عباس غازی سلسله‌جنبانِ جلساتِ مناظره را گردن زدند. (بنداری ۱۹۸ جلیلی ۲۵۸ اثیر ج ۱۱ ص ۱۱۶) و در نتیجه چیرگی عرب بر ترک و فارس پایدار ماند.

۲۲ ـ ۵ ـ رابطه‌ی سلجوقیان باگنوسیستهای تند اسماعیلی و قرمطی

اینان که در دوران بویه مورد یورشهای سنّیان خلیفه و هم‌پیمانان گنوسیست معتدل ایشان بودند، پس از تسلّط سلجوقیان زیر فشار بیشتر قرار گرفتند. شاید همین افزایش فشار بود که سبب شد تا بزرگانی از اسماعیلیان، چون هبةالله شیرازی (۳۹۰ ـ ۴۷۰) صاحب «مجالس مؤیدیه» و مترجم «أساس التاویل» به فارسی، و حکیم ناصرخسرو شاعر (۳۹۴ ـ ۴۸۱) و حسن صبّاح (م۵۱۸) از ایران به مصر پناه بردند.

شَنَی‌زدگی فاطمیان مصر، یا ترس از بازگشت به ایران، هبةالله را در آنجا ماندگار کرد، و ناصرخسرو با سمت «حجت» برای دعوت مسالمت‌جویانه به ایران بازگشت. ولی حسن صبّاح که در ۴۶۹ از ایران به مصر رفت، با سنّت‌گرایی مستعلیان در قاهره به مبارزه پرداخت و پس از انشعاب «نزاریان» تندرو در سال ۴۷۳ به ایران بازگشت. او شاخه‌ای از «نزاریان» را در ۶ رجب ۴۸۳ در دژ الموت استوار ساخت که ۱۷۱ سال

مزاحم خلیفگان عرب در بغداد بود تا در سال ۶۵۴ به دست هلاکو افتاد، و مغز متفکر ایشان فیلسوف بزرگ ایران خواجه نصیر طوسی همراه با سپاه مغول و همکاری دانشمند بزرگ شیعه ابن‌طاوس (۵۸۹ ـ ۶۶۴) و وزیر شیعی خلیفه ابن علقمی (۵۹۳ ـ ۶۵۶) در فتح بغداد و براندازی عباسیان جائر شرکت کرد.

۲۳

نرمش‌گرایی سلجوقی و ستیزه‌جویی خلیفه ضد الموت

جوینی در تاریخ جهانگشا و کاشانی عبدالله بن علی (م۷۳۶) در زبدةالتواریخ گویند: سنجر سلجوقی (۴۷۹ ـ ۵۱۱ ـ ۵۵۲) پس از مدتها جنگ ضدالموتیان تمایل یافت تا با ایشان آشتی کند. او با سه شرط آماده‌ی آشتی شده بود: ۱:اسماعیلیان دژهای تازه نسازند ۲:سلاح نوین خریداری نکنند ۳:در میان مردم دعوت نکنند. بدین مصالحت به روزگار سنجر کار الموتیان در ترقی بوده هیچ تلاشی برای سرکوب ایشان انجام نگرفت، سنجر از رفع ایشان نکول کرد و از خراج املاک ناحیت قومش که بدیشان منسوب بود سه هزار دینار ادرار فرمود، و در پای گردکوه بر سبیل بدرقه و باج ایشان را معین کرد تا اندک باجی از ابناءالسبیل می‌گرفتند و تا کنون آن رسم از آن است (تاریخ جهانگشای جوینی ج۳ ص۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۰، زبدةالتواریخ کاشانی. چ افست ص۶۸) جوینی می‌افزاید: من چند منشور سنجر را که به استمالت ایشان نوشته بود در «کتابخانه‌ی الموت» دیدم (تاریخ جهانگشا ج۳ ص۲۱۴) جوینی درباره‌ی سبب تغییر رأی سنجر از جنگ به صلح خواهی گوید: پس چندین بار که صباح پیغام صلح می‌فرستاد و سنجر نمی‌پذیرفت. صبّاح یکی از خادمان سنجر را بفریفت تا به هنگامی که سنجر مست خفته بود، خنجری را در کنار او به زمین فروکرد، سپس صباح به سنجر پیام فرستاد که اگر نه نیکخواه تو بودیم، آن کارد که به زمین درشت فرو رفت به سینه‌ی نرم تو فروشدی. پس سلطان بترسید و به صلح مایل شد (همان کتاب همان صفحه). لیکن به‌نظر نمی‌رسد که سنجر، آن شاه مغرور خیره‌سر از یک تهدید چنین نرم شود، این دسته‌بندیهای ملی و مذهبی مردم در ایران آن روز که در بالا به گوشه‌هایی از آن اشارت رفت، گروهی از

سلجوقیان را به تغییر موضع و جابجا شدن در آن وادار کرده بود. آری در همین روزگار که سلجوقیان داخل ایران با الموت نرمش نشان می‌دادند، محمد پسر محمود سلجوقی بغداد را که عمویش مسعود فرمانروای آنجا بود محاصره کرده، سی هزار دینار باج می‌خواهد،وزیر جهیر[1] پذیرفت لیکن مستوفی هبیره(نیمه‌گنوسیست‌شافعی ضدالموت) نپذیرفت (بنداری ۲۰۳ جلیلی۲۶۶) در چنین روزگار است که هبیره در جلساتی در خانه‌اش، داستان جزیرةالخضراء را تبلیغ می‌کند (ذریعه۵: ۱۰۵) تا مردم را به حالت انتظار بکشانند و از پیروی امام شمشیردار الموت دور کنند. ن. ک بخش یکم بند۳۶ـ۶.

۲۳ـ۱ ـــ در تاریکی نهادن دوران صلح سلجوقی ـ الموتی

چون پس از مرگ سنجر (۴۷۹ ـ ۵۵۲) و شکست برنامهٔ صلح سلجوقی ـ الموتی بویژه پس از پناهنده شدن خاندان آلّه به بغداد و دمشق جانشینان سنجر سنّی‌تر و عرب‌گراتر از او شدند، مؤرخان نوسنّی، مانند عماد کاتب اصفهانی که همگی نانخور حکومتهای سلجوقی عربگرای آسیای صغیر بودند، بیشترین کوششها را برای پنهان کردن آثار آن صلح و همکاری، انجام دادند زیرا که آن را به عقیده‌ی خود ننگ خاندان سنجر و محمود و مسعود و همفکرانشان می‌شمردند. و چون آن همکاری به خواست ایرانیان عالی‌مقام گنوسیست چون سعدالملک وزیر (کشته ۵۰۰) و درگزینی وزیر (کشته‌ی ۵۲۷) و مانند ایشان پدید آمده بود که بیشتر آنان نیز به دست رقیبان عرب زده‌تر از همین سلجوقیان کشته شده‌اند، برای بدنام کردن این مردان بزرگ نیز از هیچ تهمتی دریغ نکردند. عماد خود نیز بزرگترین کوششها را برای جانشین کردن زبان عربی به جای زبان فارسی که زبان رسمی سلجوقیان آسیای صغیر شده بود انجام داد.

---

۱. از خاندان جُهیر که از کردان گنوسیستِ موصل و دیار بکرند، چندین وزیر و دبیر و سفیر در دربار خلیفگان عباسی بغداد و امیران شیعی مُرداسی و عُقَیلی کردستان برخاسته و به سفیری به روم فرستاده شده‌اند که چهار تن از ایشان در دائرةالمعارف بزرگ اسلام ج۳: ۲۸۲ ـ ۲۸۵ شناسانده شده‌اند. سخن بالا در بارهٔ ابن جهیر بونصر مظفر پسر علی پسر محمد است که ۵۳۵ به وزیری مقتفی نشست و در ۵۴۲ برکنار و در ۵۴۹ درگذشته است.

۲۴
اصل تعلیم و نرمش اسماعیلیان

چنانکه در بند هفتم و هشتم بخش دوم خواهیم دید؛ در سه سده‌ی نخستین گنوسیستهای مسلمان وجود خدای یگانه را بنا براصل پان ته‌ئیسم بدیهی می‌شمردند که نیازی به اثبات ندارد، زیرا که او وجود همه است، و همه چیز قابل انکار نیست. ولی صفات خدا و همچنین پیشگویی‌ها از جهان دیگر، نه بدیهی است و نه قابل استدلال عقلی، بلکه باید آنها را از معصوم معجزه‌مند آموخت. سنّیان در برابر ایشان؛ برای اثبات توحید عددی خداوند و صفات او، به نقل از پیامبر معجزه‌مند تکیه می‌داشتند. در سده‌ی پنجم گنوسیستهای اسماعیلی که هم می‌خواستند نظریه‌ی شیعی «عصمت» را اثبات کنند، و هم مسلمانی و سنّت‌پرستی خود را نشان دهند، برخلاف گنوسیستهای گذشته گفتند: ما نیز مانند سلفیان می‌گوییم: وجود خداوند و صفات او را جز بگفته‌ی شخصی معجزه‌مند، اثبات نتوان نمود، ولی این اسماعیلیان، بجای پیامبر معجزه‌مند «پیشوای معصوم» می‌نهادند، تا شامل پیامبر و هر امام زمان بشود. غزالی پایه‌گذار تسنّن پنجم (← بند۱۴) که آمیخته‌ای از تسنّن سلفی عرب با گنوسیسم اسلامی ایران است، با یک چرخش ۱۸۰درجه، این (تقلید اسماعیلیان سده‌ی پنجم از سلفیان) را نظریه‌ی اصیل باطنی خواند و نظر نیمه‌گنوسیستی خود را نظریه‌ی سنّی سلفی نامید.

سلفی بودن نظریه‌ی معروف به «اصل تعلیم» را عبدالجلیل رازی درکتاب «نقض» (چ دوم محدث، تهران، ص۱۳۸:۴ و ص۴۲۶:۲) نیز آشکار کرده است.

۲۴ ـ ۱ ـ نرم شدن اسماعیلیان

فشار عربها و ترکها بر گنوسیستهای تند اسماعیلی، روز بروز ایشان را نرم‌تر کرد، پس گروهی که ضدعرب‌تر بودند، به امامیان ملحق می‌شدند و گروهی که محافظه‌کارتر بودند برای استفاده از چتر «اعتقادنامه‌ی قادری» (← بند۱۷) حمایت عرب و حکومت بغداد بر ضد ترکهای حنفی به شافعیان می‌پیوستند. نرمش و سنّت‌گرایی، رفته رفته الموتیان را از مردم جدا می‌کرد تا مقدمات انقراض ایشان را در سال ۶۵۴ فراهم آورد.

مقایسه‌ی اختلافات مذهبی سیاسی یادشده‌ی ایرانیان را سه دانشمند ایرانی گنوسیست؛ عین‌القضات (۵۲۵-۴۹۰) در آثارش و خواجه نظام الملک (۴۸۵-۴۰۸) در **سیاستنامه** و عبدالجلیل قزوینی رازی (۵۵۶ - ۵۶۰) در «نقض» با سه دید مختلف آورده‌اند؛ که شایسته‌ی دقّت است. عین‌القضات از دیدگاه توده‌ی گنوسیست به مستوفی می‌نویسد: «از خدا بترس، آلت فشار ترکان بر توده‌ی مردم مباش» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۴۸ و ۶۸۰). خواجه نظام الملک فئودال، برای حفظ قدرت خود به فرمانروایان سلجوقی توصیه می‌کند: «ترکان سنّی را به کار بگمارید! و از ایرانیان بپرهیزید که باطنی وشیعی و رافضی هستند» (سیاستنامه، فصل ۴۱ و ۴۶)!

۲۵

مذهب خودِ عین‌القضات

بازگردیم به مذهب خود عین‌القضات که موضوع بررسی ما است. سبکی در طبقات شافعیة، عین‌القضات را شافعی شمرد. لیکن شافعی بودن او نیز مانند حنبلی بودن خواجه عبداللّٰه انصاری م ۴۸۱ است که در بند ۲۱ - ۳ یاد او بگذشت. عین‌القضات در (بند ۱۶۳ تمهیدات) گوید: مذهب محبان خدا، مذهب خدا باشد نه مذهب شافعی و بوحنیفه، و در (بند ۲۵۷ تمهیدات) گوید: اگر شافعی و بوحنیفه در این روزگار بودندی بسی فواید علوم ربانی (علوم عین‌القضات) بیافتند و روی بدین کلمات آوردندی. عین‌القضات یکصد و اند سال بعد از تحمیل شدن «اعتقادنامه‌ی قادری» بر مسلمانان و ممنوع بودن اجتهاد نزد سنیان، هنوز مجتهد است و می‌گوید: مسائل جز به اجتهاد راست نیاید (نامه‌ها ج ۱، بند ۶۹۷ و ۶۹۸). او خواه خود را مقلّد شافعی و خواه دیگری نامد، مذهب او را مانند این شعرها معیّن می‌کند که در تمهیدات (بند ۳۲۹) ازحلاج نقل می‌کند:

أأنت أم أنــا هــذا فــي إلــهين حاشایَ حاشایَ فی اثبات إثنین

و در همان تمهیدات (بند ۳۳) و (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۷۹) با پیروی از شعر ابوالعلای معرّی (۳۶۳ - ۴۴۹) گوید:

بالقادسیة فتیة مـان یـرون العـارَ عـاراً لامسلمون‌ولامجوس ولایهود ولانصارا

شعر ابوالعلاء معرّی چنین است:

فی اللاذقیة فِتْنَةٌ مابین احمد والمسیح هذا بناقوسٍ یدقُّ و ذابمأذنة یَصیح

شعر یادشدهٔ عین‌القضات را در مجلهٔ کاوهٔ مونیخ مهرماه ۱۳۵۲ ش۴۵ ص ۸۱ به فارسی چنین آوردم:

در قادسیه گروهی کشان به خود رایند نه مسلم و نه مجوس و یهود و ترسایند

یاقوت حموی (۵۷۴ ـ ۶۲۶) مانند این بیت را دربارهٔ مردم بغداد چنین می‌آرد:

فلقد بلیت بقصبةٍ مأن یرون العار عـارًا لامسلمون و لامجوس ولایـهود و لانـصارا

(معجم البلدان ج ۱ ص۶۹۳ س ۱، ترجمهٔ فارسی معجم ج ۱ ص)

نیز گوید: حلاج را پرسیدند که تو بر کدام مذهبی؟ گفت: من بر مذهب خدایم (تمهیدات. بند۳۳) و همچنین گوید: جمله‌ی مذاهبِ خلق منازلْ در راه خدا دان! اما در منزل مقام کردن غلط بود (نامه‌ها، ج۲، بند ۱۱:۲۶۲) و از همین جا است که قاضی نوراللّٰه شوشتری شهید ۱۰۱۹ گوید: الصوفی من لامذهب له (مجالس المؤمنین، ۶:۲) چنانکه حافظ شیراز گوید:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

جامی (۸۱۷ ـ ۸۹۸) که می‌خواهد خشونت سنّی و نرمش شیعی را نشان دهد می‌گوید:

ای مـــغ‌بچهٔ دهــر بـده جـام مـیَمْ کآمـــد ز نـزاع ســنّی و شـیعه قِـیَمْ

گویند که جامیا چه مذهب داری؟ صد شکرکه سگ سنّی و خر شیعه نِیَمْ

و در یادگارنامهٔ مدرسهٔ مادرشاه چ دکتر وحیدنیا ۱۳۵۱ خ به جای مصرع دوم دارد: کاگه ز نزاع سنّی و شیعه نیم! (ن.ک مقدمه‌های هفت‌اورنگ و سبحة‌الابرار و نیز «منتخب‌التواریخ چ ۱۳۵۰ ق ص ۴۴۰ تألیف هاشم بن محمد علی خراسانی م۱۳۵۲ ق ذریعه ج ۲۲ ص۳۹ ش۷۵۷۶).

عین‌القضات در عین حال که مانند همه‌ی گنوسیستهای مسلمان ایرانی، نسبت به اهل بیت پیامبر(ص) ارادت می‌ورزد، اخبار دارای مفهوم گنوسیستی را به حضرت

علی(ع) (نامه‌ها، ج۲، بند ۳۴۲ و ج۳، بند۶۵) و حضرت صادق(ع) (نامه‌ها، ج۱ بند۴۰۹) نسبت می‌دهد، سخن متافیزیک علی را بر سخن مادی عمر ترجیح می‌دهد (نامه‌ها، ج۳،بند۶۵)، باز هم شاید از ترس ترکان سلجوقی و به پیروی از غزالی گنوسیسم اسلامی را منهای عصمت خاندان پیامبر و رفض خلفا اعلام می‌کند. او در نامه‌ی ۷۵، نخست به کشاکشهای مذاهب تاخته، به شعر ناصرخسرو استناد نموده در پایان گوید: معلم و پیر لازم است، اما، نه لازم است معصوم باشد و نه یک تن باشد و نه در مصر [اشارت به خلیفه‌ی اسماعیلی] یا بغداد [اشارت به خلیفه‌ی سنّی] نشیند، بلکه می‌تواند آدمی ساده و ساکن یک دیه باشد. و در جای دیگر گوید: شرط معلم آنست که این مسئله بداند و به هیچ حال معصومی شرط نیست (نامه‌ها، ج۲، بند۱۸۲) و در جای دیگر: پیغمبر حاضر، نه پیغمبری که او را نمی‌بیند، زیرا که جالینوس رو وا پوشیده کس را طب نیاموزد (نامه‌ها، ج۲، بند۵۱۳) بنابراین او پیرو عرفان و گنوسیسم اسلامی دور از سیاستهای بغداد سنّی و قاهرهٔ شیعی است. ن:ک: بندهای ۱۷، ۲۶ ـ ۱ و ۲۷ عنوان ریشه‌های ترس و تقیه، و اعتقادنامهٔ قادری و پنهانکاری‌های گوناگون.

۲۵ ـ ۱ ـ روند تکامل اندیشه‌های عین‌القضات

در کنار آنچه از گفته‌ی خود عین‌القضات درباره‌ی تکامل اندیشه‌ی او در بالا دیدیم، هر بررسی‌کننده از بیرون گود درمی‌یابد که عین‌القضات باورهای خود را گاهی با عینک توحید عددی سنّی برابر مذهب رسمی ترک و عرب حاکم بر ایران آن روز، و گاه از دیدگاه توحید اشراقی گنوسیسم اسلامی ایرانی بیان نموده است. این دو شخصیتی عین‌القضات هنگام سنجش میان آثار عربی و فارسی او آشکارتر است، ومن در عنوان «دو شخصیتی در دو زبان» به گوشه‌ای از نمونه‌هایش اشارت نمودم.

زنده‌یاد عفیف عسیران این دوگانگی را در اثر تغییر سنّ عین‌القضات دانسته که در آغاز سنّی‌تر و پیرو محمد غزّالی بود، پس از آن به احمد غزالی و بوسعید بوالخیر صوفی گروید و در اوج خود به همگامی با ابن سینا و اسماعیلیان رسید.

من با آنکه گنوسیسم را نه یک علم، بلکه گونه‌ای جهانبینی اجتماعی تفسیر

می‌کنم که مرکز ادراک آن به اصطلاح روانشناسی امروز «ناآگاهِ گروهی» است، و عین‌القضات را مانند همه‌ی ایرانیان، گنوسیست مادرزاد می‌شمرم که از کودکی بدان خو کرده است، باز هم توجیه عسیران را نادرست نمی‌شمرم که آدمی با گذشت روزگار دگرگون شود. اما عین‌القضات از ترس تسنّنِ حاکم و به وسیله‌ی تلقین خود را سنی‌نماتر کرده است نه به عکس، که از تسنّن به گنوسیسم رسیده باشد.

عین‌القضات درباره‌ی تکامل اندیشه‌ی خود در دیباچه‌ی *زبدة‌الحقایق* مطلبی دارد که ترجمه‌ی آزاد آن چنین است: من برای آنکه مذهبم را تقویت کنم به بررسی کتابهای علم کلام پرداختم ولی آنها جز گمراهی به من نیفزود و مرا نزدیک پرتگاهی رسانید، که بازگوکردنش زبان دارد! پس خدا مرا با چهار سال خواندن کتب محمد غزالی هدایت کرد و چشم بصیرتم بازشدن گرفت ـ بصیرت را با عقل اشتباه نکن! ـ پس احمد غزالی (برادر محمد) به همدان آمده در بیست روز مرا روشن و طالب فنا کرد! (*زبدة‌الحقایق*، چ عسیران، ص ۶ ـ ۷) نیز قاضی گوید: من گرچه خواجه‌ی امام (محمد) غزالی را ندیده‌ام ولی شاگرد کتب او بوده‌ام (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۸۰). قاضی با اینکه نسبت به غزالی احترام بسیار می‌گذارد، باز در دفاع از آنچه خود درست می‌داند در برابر غزالی کوتاه نمی‌آید. او در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۰۱ و ج ۲، بند ۴۹۳ و ۵۰۲) سنّت‌گرایی غزالی را با دفاع از گنوسیسم ردّ می‌کند.

۲۶

داوری عین‌القضات میان ابن سینا و بوسعید بوالخیر

عین‌القضات از یک نامه از بوسعید به ابن سینا (۳۷۰ ـ ۴۲۸ ه‍) و پاسخ آن یاد می‌کند[۱] که به گفته‌ی او هم در رساله‌ی «اضحوی» و هم در «مصابیح» ابوسعید از آنها یاد

---

۱. ن. ک: تمهیدات. چ عفیف عسیران. تهران ۱۳۴۱ خ. بند ۴۶۳ ص ۳۴۹ ـ ۳۵۰ و مقدمه‌ی عفیف بر آن کتاب ص ۷۲ ـ ۷۱ و تعلیقات حسین خدیوجم بر «اضحویه» ترجمه‌ی فارسی ص ۹۹-۱۰۵ و مقالت محمدتقی دانش‌پژوه در مجله‌ی دانش سال سوم: پاسخ خواجه رئیس ابن سینا به پرسش ابوسعید و مقالت دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی مجله‌ی سخن، دوره‌ی ۱۹، ش ۷، ص ۶۸۱ ـ ۶۹۸ و مقدمه‌ی اسرارالتوحید، چ آگاه، ص ۲۵ ـ ۳۸).

شده بوده است. ولی چون کسی، کتابی به نام «مصابیح» به ابوسعید ابوالخیر میهنی (۳۵۷-۴۴۰ ه) نسبت نداده است، در «اضحویه»ی ابن سینا به عربی و ترجمه‌ی فارسی چاپ شده‌ی آن نیز با چنین مطلبی برخورد نمی‌کنیم و گمان می‌رود که تصحیفی در آن نامها رخ داده باشد، ناگزیر، من گفته‌ی خود عین‌القضات را در زیر می‌آورم تا با برابر نمودن جمله‌هایی از آن دو نامه که عین‌القضات نقل کرده است، با نسخه‌های گوناگون از مجموعه‌ی «اجوبه‌ی ابن سینا به ابوسعید ابوالخیر» که دکتر یحیی مهدوی در «فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا» چ تهران، ۱۳۳۳خ، ص ۳ تا ۱۱ آورده است شاید شناخت آنها آسان‌تر شود.

قاضی می‌گوید: اما ای دوست، دررساله‌ی اضحوی، مگر که نخوانده‌ای که ابوسعید ابوالخیر - ره - پیش بوعلی‌سینا نوشت که: «دلّنی علی الدلیل؛ فقال الرئیس ابوعلی فی الرسالة علی طریق الجواب: الدخول فی الکفر الحقیقی، والخروج من الاسلام المجازی، و أن لاتلتفِتَ الاّ بماکان وراء الشخوص الثلاثة[1] حتی تکون مسلماً و کافراً[2].

و إنْ کنتَ وراء هذا فَلَسْتَ مؤمناً و لاکافراً. و ان کُنْت تَحْتَ هذا، فأنتَ مشرک مُسْلِمٌ. و ان کُـنْتَ جاهِلاً من هذا فانّک تعلم ان لاقیمة لکَ ولاتعدک من جملة الموجودات.» شیخ ابوسعید در «مصابیح» می‌آرد که «اَوْ صَلَتْنی هذه الکلمات الی ما اوصلتنی الیه عمر مائة اُلْف سنةٍ من العبادة.» اما من اعین‌القضات ا می‌گویم: شیخ ابوسعید هنوز این کلمات رانچشیده بود. اگر چشیده بودی همچنانکه بوعلی و دیگران که مطعون بیگانگان آمدند او نیز مطعون و سنگسار بودی در میان خلق. اما صد هزار

---

۱ . این اصطلاح با «کفر ثالث» که عین‌القضات در (نامه‌ها، ج۱ بند۷۹۹ و ج۲، بند۵۴۹) آورده است مقایسه شود.

۲ . رساله‌ی «زهد» یا «ارشاد» که یکی از رساله‌های همان مجموعه‌ی «اجوبه‌ی ابن سینا به ابوسعید» می‌باشد چنین آغاز می‌شود: کتب الشیخ... ابوسعید ابن ابی‌الخیر الی الشیخ... ابی علی‌بن عبدالله ابن سینا...ارشدنی، فکتب الشیخ فی‌جوابه بهذه العبارة: الدخول فی الکفر الحقیقی والخروج عن الاسلام المجازی وان لاتلتفت الاّ بماکان وراء الشخوص الثلاثة، حتی تکون مسلماً و کافراً... (مهدوی. فهرست مصنّفات ابن سینا. ص۹).

جان این مدّعی فدای آن شخص باد که چه پرده‌دری کرده است، و چه نشان داده است راه بی‌راهی را! درونم در این ساعت این ابیات انشاد می‌کند، که تقویت کن به ترجمه‌ی سخن مطعون آمدن بوعلی؛ گوش دار:

اندر ره عشق کفر و ترسایی بـه	در کوی خراباتِ تو رسوایی به
زنار بـه جـای دلق یکـتایی بـه	سودایی‌و سودایی و سودایی به

(تمهیدات بند ۴۶۳)

این نظر عین‌القضات که ابن سینا را بر بوسعید برتری داده است، درست عکس دیدگاه صوفیان همروزگارش است که در کتاب *اسرارالتوحید*، ن۵۵۲ هـ چنین دیده می‌شود: «پس از خلوت کردن سه روزه‌ی ابن سینا و بوسعید بوالخیر در خانه‌ای دربسته که هیچکس سخنانشان ندانست، ابن سینا در پاسخ شاگردان، که شیخ را چگونه یافتی؟ گفت: هر چه من می‌دانم او می‌بیند! بوسعید نیز در پاسخ همان پرسش گفت: هر چه ما می‌بینیم او می‌داند». ولی سپس صاحب *اسرارالتوحید* می‌افزاید که: ابن سینا را در حق شیخ ما ارادتی پدید آمد و پیوسته نزدیک شیخ آمدی و کرامات شیخ می‌دیدی (*اسرارالتوحید*، ص ۲۱۰) اگر از افزوده‌ی نواده‌ی بوسعید که شاید دیدگاه صوفیان ساده‌دل سده‌ی ششم باشد بگذریم، آن دو پاسخ هماهنگ نشانی از گنوسیستی بودن ابن سینا و خستوان بودن بوسعید به دانش ابن سیناست.

۲۶ ـ ۱ ـ ریشه‌های ترس و تقیّه و پنهانکاری

چنانکه در بند ۷ بخش نخست خواهیم دید، چند سالی پس ازمأمون و درست در سال ۲۳۲ هـ دوباره حکومت به دست سنّیان سلفی افتاد. شیعی‌کشی و هنرسوزی، از نو آغاز گشت. پس از این، خردگرایان ناگزیر از تغییر دادن قیافه‌ی علمی خود شدند. یکی از شاگردان مکتب معتزله به نام ابوالحسن اشعری، م ۹۴۱/۳۳۰ با اندکی عقب نشینی وکاستن از محتوای علمی و خردگرایی اندیشه‌های معتزلی، با پوششی از اشتلم و ناسزاگویی بر معتزلیان و دیگر خردگرایان، مکتبی بظاهر سنّی پدید آورد که بعدها به نام مذهب «اشعری» شناخته شد و اکنون اکثریت قاطع مسلمانان سنّی خود را اشعری

می‌شمرند. ولی حکومت خلفا و فقیهان سنّی سلفی آن روز، مکتب اشعری را تا بیش از یک سده به نام باطنی، ملحد، مجوس و حتی شیعی می‌کوبیدند. تنها در میانه‌ی سده‌ی پنجم مذهب اشعری آزاد شده به حکومت رسید. خواجه نظام‌الملک برای جلوگیری از گسترش بیشتر فلسفه‌ی حاد اسماعیلی که در حوزه‌های مخفی الموتی در شهرها و مدرسهٔ علنی شاپور در بغداد تدریس می‌شد مجبور به گشایش مدارس نظامیّه‌ی خود شد. او فلسفه‌ی اشعری را در آنها به تدریس نهاد تا مردم تشنه‌ی فلسفه را از فلسفه‌ی حاد اسماعیلی بی‌نیاز کند و دور سازد. گروهی دیگر از خردگرایان که به عقب نشینی‌های اشعری تن درندادند، برای استفاده از مصونیّت مذهبی که پس از مأمون عبّاسی به فلسفه‌ی مشائی یونان داده شده بود و جانشینان سنّت‌گرای مأمون، حتّی متوکّل متعصّب نیز، نتوانستند آن را از فلسفه یونان سلب کنند، راه دیگری پیش گرفتند. مردانی چون فارابی و ابن سینا اندیشه‌های اشراقی و گنوسیستی ایرانی خود را به عنوان فلسفه‌ی مشّاء تدوین کردند؛ فارابی پا را فراتر نهاده بسیاری از مسائل مشرب گنوسیستی ایرانی را در قالب مشّاء ریخته به یونانیان نسبت داد. او نظریه‌ی «امام خانه‌نشین شده» را که از عقاید ویژه‌ی موالی پیروان خاندان پیغمبر(ص) بود در شمار مسائل مورد اتفاق نظر افلاطون و ارسطو نهاد. (*تحصیل السعاده*، چ حیدرآباد، ۱۳۴۵، ص ۴۶-۴۷) تا از مصونیت سیاسی فلسفه‌ی یونان برای کمک به مذهب شیعه استفاده کند. عین‌القضات نیز از روند کلی دانشمندان ایران مستثنا نبود. گاهی از ترس سلجوقیان، برای تظاهر به دوری از اسماعیلیان روایتهای ستایش اهل بیت پیامبر را نیز سنّی‌مآبانه تأویل کرده گوید: کتاب اللّٰه و عترتی این بود... عترت مصطفی ورثه‌ی او بودند، العلماء ورثة الأنبیاء و عترتی أهل بیتی، سلمان منّا أهل البیت، یا نوح إنّه لیس من أهلک (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۲).

نفرت فرمانروایان عرب از مشرب گنوسیستی متافیزیک و علاقه‌مندی امامان خانه‌نشین شده از آل محمد(ص) به این اندیشه تا آنجا آشکار بود که آن گروه از گنوسیستها نیز که به تسنّن سیاسی تن در داده و مانند عین‌القضات خلافت سنّی را گردن نهاده بودند نیز اندیشه‌های گنوسیستی را به خاندان پیامبر و اندیشه‌های ضد آن را به خلیفگان عرب نسبت می‌دادند.

عین‌القضات در یک محاوره که میان علی و عمر نشان داده، عمر را در جای حنفای مادی، یا صوفیان صحوی نهاده و علی را همانند روحانیان گنوسیست یا صوفیان سُکری نشان می‌دهد، که به حجرالأسود صفتی متافیزیک نسبت داده، غلط عمر را به وی خاطرنشان می‌کند (نامه‌ها، ج۲، ، بند ۵۷۵)، با همه‌ی ارادتی که قاضی به خلیفگان راشد نشان می‌دهد والاترین ستایشی که از ابوبکر و عمر... کرده آوردن این حدیث است که: «أبوبکر و عمر سیّدا کهول أهل الجنة (نامه‌ها، ج۱، بند۴۴۵) که در برابر روایت شیعی «الحسن والحسین سیّدا شباب أهل الجنة» ساخته شده است، ولی هیچ‌گاه قاضی به خلفادانش نسبت نداده است، در صورتی که درباره‌ی علی می‌گوید: علی دست را بر سینه نهادی وگفتی که إنّ هاهنا علوماً جمّةً (نامه‌ها، ج۱، بند۶۶۳) هنگامی که قاضی می‌خواهد سنّی‌نمایی کند و «جبر» ناشی از توحید عددی را بپذیرد، نهنگ (نور سیاه) توحید اشراقی را به سراغ ابوبکر و عمر فرستاده می‌گوید: یا أیّها الکافرون، ظاهرش خطاب است باکافران، اما حقیقتش نهنگی است که چندین هزار ابوبکر و عمر در دمِ قهرِ خود کشد (نامه‌ها، ج۱، بند۴۴۹) که باز هم از کیسه‌ی خلیفه می‌بخشد نه از امام علی(ع).

و در پایان به یاد آوریم، چنانکه گذشت؛ عین‌القضات برای ابوبکر اشراق قایل است (نامه‌ها: ج۱، بند۶۸۵) یعنی او را امام ولایتمند می‌شمرد نه خلیفه‌ی منصوب غولان سقیفه‌ی بنی‌ساعده، (ن.ک: ذریعه ۲۷:۲۴: پانوشت) قاضی نوراللّٰه شوشتری، کشته‌ی ۱۰۱۹ هنیز درکتابی که در اثبات گنوسیست بودن‌میر سید علی همدانی نگاشت، همین دلیل را آوردکه او به امامت قایل است نه خلافت (ذریعه ۱۲:۲۴، ۱۱:۱۱-۱۴).

۲۷

پنهان‌کاریهای گوناگون

ایرانیان که از آغاز کار دین مقدس اسلام را به صورت گنوسیستی خردگرایانه، بر زمینه‌ی توحید اشراقی تنزیهی با لوازم آن عدل و اختیار و عقلانی بودن حسن و قبح، پذیرفته بودند، همیشه از طرف هیئت حاکم خلیفگان عرب که اسلام را بر زمینه‌ی

توحید عددی سنّی درک می‌کردند، تحت فشار، قتل، شکنجه و دست کم دچار دربدری و تبعید می‌زیستند و ناگزیر از به کار بستن انواع پنهانکاری‌ها بودند که نمونه‌اش را در شطح، طامه‌سرایی، برگزیدن نام مستعار و در پایان دوشخصیتی در دو زبان، را می‌یابیم:

۲۷ ـ ۱ ـ شطح:

شطح در لغت لب پُر آب است که در اثر حرکت غیرارادی، از جام بیرون جهد و در اصطلاح، سخنانی را گویند که گاهی از زبان عارفان پرشور و بی‌خود شده، بیرون می‌جهید که با مقررات مذهب سنّی و توحید عددی حاکم و تابوها ناسازگار می‌بود. عین‌القضات گوید: شطح عبارتی غریب است که گوینده‌اش در حالت سکر و شدت غلیان عرفانی باشد، و در آن حال از خود بی‌خود بود (از شکوی الغریب: ص۳۵ س۹) جرجانی (۷۴۰ـ۸۱۶) گوید: شطح دعوی به حق است که عارف بدون اذن الهی می‌کند. (پایان) پس گوینده‌ی شطح و یاران او ناگزیر می‌شدند تا آن کلمات شطح آمیز را با تأویل پرده‌پوشی کنند، یا گوینده را در لحظه گفتار، بهلول و حتی مجنون قلمداد نمایند، وگرنه مانند **بزیغ**، **حلاج**، ***عین‌القضات* و سهروردی** سر در آن راه می‌باخت. عین‌القضات خود گوید: ایشان را اما بکشتند و اما بر جنونی حمل کردند (نامه‌ها، ج۲، ، بند۳۳).

واژه‌ی پوزش نمای شطح، از سده‌ی چهارم در ادبیات عرفانی ایران به زبان عربی به کار گرفته شد، و تنها در سده‌ی هفتم بود که در ادبیات عرفانی به زبان فارسی به کار رفت. در سه قرن فاصله‌ی میان آن دو تاریخ، مطالب تند گنوسیستی عارفان ایرانی اگر به عربی بیان می‌شد با واژه‌ی پوزش‌خواهانه‌ی «شطح» توصیف می‌شد تا گوینده‌اش برای آن تابوشکنی که انجام داده عذری داشته باشد. و اگر به فارسی بیان شده بود، به سبب همسویی با فرهنگ و زبان توده‌ی مردم نیازی به پنهان‌کاری یا توصیف آن به «شطح» نبود. از این رو پیش از شیخ شطاح روزبهان (۵۲۲ـ۶۰۶ هـ) در کتاب شرح شطحیات، با واژه‌ی شطح در ادبیات فارسی روبه‌رو نیستیم، شیخ شطاح نیز هنگامی این واژه را در فارسی به کار برد که در معنی آن دگرگونگی پدید آمده بود، معنی نکوهیده‌ی پوزشخواهی از آن زدوده شده، معنی ستوده‌ی حرکت در راه حق نیز به او داده شده بود

(ن.ک: شرح شطحیات چ هانری کوربن تهران ۱۳۴۴ خ. ص ۵۶-۵۷). او شطح گویی را به خداوند و پیامبر نیز نسبت داده است (همان جا ص۵۸). شاید به همین سبب است که عین‌القضات واژه‌ی شطح را در دفاعنامه‌ی خود که به زبان عربی (شکوی‌الغریب) نوشت، به کار برده، ولی در آثار فارسی خود به کار نبرده است. عنوان دوشخصیتی در دو زبان بند ۲۷ - ۵ دیده شود.

۲۷ - ۲ ــ طامات:

طامات، جمع طامه به معنی بلای فراگیر که پوشاننده‌ی بلاهای دیگر باشد، چون روز قیامت در معتقدات سامی، در ادبیات فارسی به جای شطح به کار رفته است. سنایی غزنوی (۴۶۴ - ۵۲۵ هـ) گوید:

تا روی نمود رمز طامات مرا   از ره نبرد رنگ عبارات مرا

در سده‌ی ششم این موضوع چنان شهرت داشت که دربار بغداد را مشوش کرده، رییس دانشگاه نظامیه، غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵) چنین می‌گوید: طامات افزون بر معنی شطح، گردانیدن الفاظ شرعی از معنی ظاهر آنها به معنی باطنی دیگر را می‌رساند و این نیز حرام است (احیاء علوم دین ۱:۲۷؛ ترجمه ۱:۱۱۶-۱۱۸) شاید در اثر همین فتواهای سنیان بود که در سده‌ی هفتم به بعد، طامات معنی نکوهش‌آمیز یافت و کنایت از لاف و گزاف‌گویی شد. حافظ گوید:

طامات و شطح در ره آهنگ و چنگ نه   تسبیح و طیلسان به می و میگسار بخش

نیز او راست:

خیز تا خرقه‌ی صوفی به خرابات بریم   شطح و طامات به بازار خرافات بریم

عین‌القضات درباره‌ی مطلبی که آن را درست و برحق می‌داند می‌گوید: «می‌ترسم علما بر وی خندند و گویند: این طامات است نه علم» (نامه‌ها، بند۷۰۸) یکی از چهار مثنوی آذری اسفراینی شاعر (م۸۶۶) نیز «طامه‌ی کبری» نام دارد (ذریعه ج۱۵، ش۹۰۱، ج۱۹ ص۱۵۱).

۲۷ـ ۳ـ تقیّه

گنوسیست های مسلمان ایرانی همواره زیر فشار فرمانروایان سنّی عرب و سپس نوکران ترکشان سلجوقیان زیسته، از پوشیده‌گویی و پرده‌پوشی بر باورهای واقعی خود ناگزیر بودند. ایشان پنهان‌کاری را نه تنها یک واکنش طبیعی انسان ضعیف در برابر نیرومندتر، بلکه تقیه را یک واجب مذهبی اعلام کردند که «التقیه دینی و دین آبایی» روایتها دارد، و آقای دهسرخی در «مفتاح الکتب الاربعة» ج۵ ص۲۶۸ که فهرست چهار مجموعه‌ی اصلی حدیث شیعه (کافی، من لایحضره‌الفقیه، استبصار، تهذیب) است، صدها حدیث از گفته‌ی معصومان(ع) در واجب بودن تقیّه نقل آورده است. و چندین رساله‌ی مستقل به همین نام تألیف و چاپ شده است (← ذریعه، ج۴، ش۱۷۶۹ تا ۱۷۸۳ و ج۸ ش ۳۳۰ و ج ۱۱ ش ۹۸۰ و ج ۲۱ ش ۵۶۶۶). عین‌القضات گوید: اگر در حالت سکری، بر زبانش «اناالحقی» رود، سر دربازد، و اگر نه، کلّموالناس علی قدر عقولهم (=با هر کس به اندازه‌ی خردگرایش سخن گویید) دست بر خاطر او نهد، تا آن دریای درون موجی نزند که جهانی را ویران کند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۶۲) مانند این سفارش ها در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۹۸) و دیگر کتاب های گنوسیستی به ویژه‌ی انتشارات مخفی ایشان چون «اخوان الصفا» ج ۴ ص ۱۲۲ نیز دیده می‌شود. گنوسیست‌ها همیشه مواظب سخنان خویش بودند، تا مبادا ناگفتنی گفته آید، نانوشتنی نوشته شود. (نامه‌ها، ج ۱، بندهای ۵۰۹ و ۶۱۷ و ج ۲، بند ۸۵) عین‌القضات در جای دیگر گوید: جز در کسوتی زهره ندارم که نمامی کنم (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۸۲) او برای پنهانکاری در باور جبر و اختیار گوید: القدر سرّالله فلاتفشوه (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۱۴ و ۵۱۵) آنگاه که عصبانی شده می‌گوید: مرا وادر مکن که ناگفتنی را بگویم! (نامه‌ها ج ۲، ص ۱۲، س ۷).

۲۷ـ ۴ـ نام مستعار و کاربرد آن:

تاریخ نشان می‌دهد که خلیفگان بغداد، غزنویان و سلجوقیان را از آسیای میانه برای سرکوب گنوسیسم اسلامی به ایران دعوت کردند سامانیان را به دست غزنویان در سال ۲۸۷ هـ و سپس بویه‌ئیان را به دست سلجوقیان در ۴۵۰ هـ. برانداختند. هر چند این

ایلات مهاجر پس از چند نسل زندگی در میان ایرانیان، با گنوسیسم اسلامی و عرفان ایرانی خو گرفتند، لیکن در اثر تبلیغات شدید ضد گنوسیستی خلیفگان، و نیاز این ایلات به حمایت بغداد برای ادامه‌ی حکومتشان بر ایران، چهره‌ی ضدگنوسیستی شدید نشان می‌دادند، تا آنجا که از تصریح نویسندگان به نام گنوسیست های سرشناس، هراسان می‌شدند. از این رو در آن روزگار، اندیشه‌های گنوسیستی به نام افرادی گمنام یا بی‌نام صاحب سخن و به اصطلاح امروز با اسم مستعار پخش می‌گردید. از این رو عین‌القضات بر این مثل بسیار تکیه کرده است که [ارسلانم خوان تا کس بنداند که کیم!] (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۴، ۶۸۷، ج ۲، ، بند ۷۹) در سدهٔ چهارم شاگرد شلمغانی که حسین بن قاسم نام داشت و به وزارت مقتدر نیز رسید در میان مردم به نام «مرزوق ثلّاج» شناخته می‌شد، و پس از لورفتن گروه فقه عرفانی شیعی شلمغانی به سال ۳۲۲ با هم اعدام شدند (اثیر در همان سال) در سده‌ی هفتم علی ابن طاووس را می‌بینیم که در کتاب «طرائف» از بیم استبدادِ عباسیان، خود را «عبدالمحمود» می‌نامد و تنها پس از سقوط بغداد به دست مغول و فروپاشی استبداد سنّیان در انحصار فتوا به چهار امام سنّی، کتاب را به نام درست و راستین پخش می‌کند (ذریعه، ج ۱۵، ش ۱۰۱۲). نمونه‌ی این رفتار را پدرم در ذریعه ج ۱۵ شماره‌های ۶۲۶، ۲۳۳۷، و ج ۱۹ شماره‌ی ۴۰۹ و ج ۲۱ ص ۹۸-۹۹ و «حقایق راهنه ص ۱۸۰-۱۸۱ آورده‌اند. عین‌القضات را نیز می‌بینیم که اشعار حلاج و ناصرخسرو را به صورت ناشناخته یا به نام دروغینی از شاعر می‌آورد. او درباره‌ی سخن حلاج می‌گوید: «ای عزیز، کُلّی علی الکُلّ تلبیس بوجهین» مرشدی گفته است که تربتش در «میانه» است. اگر رسی زیارتش کن! و ما را به دعا یاد دار! و هم او گفت: کلامی فیک تقدیس... (نامه‌ها، ج ۲، ۴۶۶ بند ۷۲۶). چنانکه می‌بینیم قاضی شعر حلاج و عبارت *طواسین* اورا به نام عارفی که تربتش در میانه می‌باشد آورده است. آیا می‌توان اندیشید که قاضی حلاّج یا *طواسین* را نشناسد؟ این درست مثل آن است که فارابی مسئله‌ی امام خانه‌نشین شده علی‌بن ابی‌طالب(ع) را به یونانیان نسبت داده است. (ن.ک، فارابی تحصیل السعاده چ حیدرآباد ۱۳۴۵ هـ ص ۴۶-۴۷).

قاضی شعر یک گنوسیست تندرو دیگر را نیز، بی‌نام گوینده و با اندک دگرگونگی

نقل کرده است:

خدایا این بلا و فتنه از توست ولیکن کس نمی‌یارد چخیدن

این شعر که در (نامه‌ها: ج ۲، بند ۱۰) پنج بیت و در *تمهیدات* (بند ۲۴۶، ص ۱۸۹) شش بیت از آن را آورده، در دیوان ناصرخسرو با ۸۷ بیت (ص ۳۶۴-۳۶۸ چ تقوی) دیده می‌شود، ولی در چاپ مینوی ـ محقق، با برچسبِ ناموجّهِ مشکوک بودن حذف شده است.

قاضی هفت بیت از بحر رمل با ردیف «آستی» را نیز، که یکی از ابیات آن چنین است:

پشت این مُنْتی مقلّد خم که کردی در رکوع در بهشت او نه امید قلیه و حلواستی

در (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۶۵) و هشتمین بیت آن را در (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۲۷) آورده است، و این نیز بخشی از یک قصیده است که در دیوان ناصرخسرو، چ تقوی ص ۴۴۰-۴۴۱ دیده می‌شود. این همان قصیده است که میرفندرسکی (۹۷۰-۱۰۵۰) همورن و قافیه‌ی آن را ساخت و سخت موردتوجه عارفان سده‌ی ۱۱ و ۱۲ قرار گرفت و چند شرح برای آن نگاشته شد (ذریعه، ج ۹: ۸۴۹، و ج ۱۴: ۱۵:۱۴، و ج ۲۲: ۳۹۵ و طبقات قرن ۱۱ ص ۴۵۰).

قاضی از سنایی (۴۶۴ ـ ۵۲۵) شاعر گنوسیست و شیعی همروزگار خود، ۵۳۵ ه نیز یک مصرع بی‌ذکر نام گوینده نقل می‌کند: [یکی زین چاه ظلمانی برون شو تا جهان بینی] (نامه‌ها، ج ۱، ۵:۲۹) که مصراع اولش این است: [دلا تا کی در این زندان فریب این و آن بینی] دو بیت دیگر دنباله‌ی آن را نیز بی‌نام در (نامه‌ها، ج ۲، ۵۰) چنین می‌آورد، که:

امامت گر ز کبر و حرص و بُخل و کین برون ناید

به دوزخ دانش از معنی وَرَش در گلستان بینی

در آنجا نیز نام شاعر تنها در نسخه‌ی N آمده، نویسندگان چهار نسخه‌ی دیگر PMLK نام شاعر را از ترس نیاورده‌اند.

۲۷ ـ ۵ ـ دوشخصیتی در ادیان دو زبانه‌ی ما

از سده‌ی پنجم به بعد نگارش مطالب تند عرفانی به زبان فارسی، هم آسان‌تر و

هم از خطر دورتر می‌بود، زیرا که زبان دستگاه بغداد در این سده عرب تر شده کمتر و دیرتر از آن گفته‌های فارسی آگاه می‌شد، از این رو می‌بینیم یک مطلب که در یک متن عربی کفر و دست کم «شطح» به شمار می‌آمد، در متن فارسی به دور از ترس یا با کمی پرده‌پوشی گنجانیده می‌شد. مثلاً، غزالی در کتب فارسی خود گنوسیست تر از متون عربی اوست، همچنین است نیز آثار ابن سینا، خواجه عبدالله انصاری، فخر رازی و دیگران. مطالب تند گنوسیسم در متون فارسی بیش از عربی است، چه برای حق بقا و توجیه مشروعیّت خود کمتر نیاز به لقب نکوهش‌آمیز «شطح» داشته است. گنوسیسم اسلامی حتی در افراطی‌ترین متنهای عربی، چون آثار ابن عربی، که شاگرد مدرسه‌ی خسروانی در کوهستان کسروان لبنان و نانخور سلجوقیان ایرانی‌گرا و نیمه‌گنوسیست بود. باز هم کمرنگ تر از متون عرفانی فارسی است. امروز نیز یک اسلام شناس خارجی وقتی می‌تواند بر عرفان و گنوسیسم اسلامی مسلّط شود که زبان فارسی را خوب بداند.

البته باید به یاد داشت که همین مصونیّت در زبان فارسی نیز پس از سده‌ی چهارم وقتی پدید آمد که ایرانیان توانستند از قدرت فرمانروایان عرب بکاهند، کتب فارسی پیش از آن تاریخ، چه گنوسیست و چه غیر آن بکلی نابود شده است، چنانکه امروز از تفسیر فارسی قرآن نگاشته بوعلی جبائی م۳۰۲ (آدام متز، ۳۷۲:۱) و تفسیر فارسی موسی بن سیّار اسواری، مفسّر قرن سوم (جاحظ. *البیان والتبیین*، چ ۱۹۶۱، ج ۱ ص۳۶۸) اثری در دست نیست.

۲۷ - ٦ - عین‌القضات در دو زبان

قاضی نیز از قاعده‌ی بالامستثنا نبود. او مانند همه‌ی ادیبان ذوزبانه ایران به تازی و فارسی می‌نگاشت و می‌سرود و مانند دیگر نویسندگان دوزبانه، در نگاشته‌های فارسی، گنوسیست تر و در عربی سنّی نماتر است.

زنده‌یاد عفیف عسیران این فرق را میان *زبدةالحقایق* عربی و *تمهیدات* فارسی احساس نموده است ولی آن را چنین توجیه می‌کند که گویا چندی پس از نگارش *زبدةالحقایق* برای عین‌القضات تحول فکری روی داده، خردگرایی ابن سینا را بر

سنّت‌گرایی غزالی ترجیح داده باشد (عسیران: مقدمه‌ی *تمهیدات*، چ تهران، ۱۳۴۱ خ، ص۶۹). ولی ما می‌دانیم که قاضی زبده را در ۵۱۴ و *تمهیدات* را در ۵۲۱ نگاشت، و تاریخ تقریبی *نامه‌های عین‌القضات* به طوری که خود آقای عفیف با کمک تقویم وستنفلد بیرون آورده است از ۵۱۶ تا ۵۲۵ می‌باشد، و قاضی در همین *نامه‌ها* نیز گنوسیست‌تر از زبده می‌نماید. چنانکه از پیشگفتار *زبده* برمی‌آید، قاضی هنگام نگارش آن تکامل فکری خود را یافته، پس از گمراه شدن به وسیله‌ی کتب کلامی با کمک کتب محمد غزالی و کشف حقایق برای او به وسیله‌ی احمد غزالی به نگارش زبده پرداخته است. او برای خود در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۹۸) ده سال و در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۳۰) یازده سال سابقه‌ی کمال علمی قایل شده است.

۲۸

فرق شطح با مغالطه:

از آنجا که دیده می‌شود نویسندگانی چون استیس .Stacee W.T در کتاب عرفان و فلسفه Mysticism and Phlosohy، ترجمه‌ی فارسی آقای بهاءالدین خرمشاهی چ دوم تهران ۱۳۶۱خ. فصل پنجم ص۲۶۲ ـ ۲۸۸، شطح را با مغالطه‌ی از گونه‌ی پارادوکس‌های زنون فیلسوف یونانی قرن۴ ق.م درهم آمیخته‌اند، شایسته دیدم کلمه‌ای چند در جدایی آنها بیاورم.

مغالطه (غلط‌اندازی) جمله یا عبارتی است که گوینده به نادرستی آن آگاه است و آن را به گونه‌ای می‌نویسد یا می‌گوید که شنونده یا خواننده را برای آزمایش هوش یا از راه بدخواهی گمراه کند. پس تناقض‌گویی آگاهانه Paradox که با زیر پا نهادن شرایط منطقی سخن پدید می‌آید، «مغالطه» نام دارد نه «شطح»، زیرا چنانکه گذشت، گوینده‌ی شطح مطلب سخن خود را درست و به حق می‌داند و عامل خارجی که غالباً ترس است، گوینده را ناگزیر می‌کند پوشیده‌گویی کند، و هرگاه گوشه‌ای از مطالب ممنوعه (تابو)، از دهانش بی‌اختیار بیرون جست، آنها را «شطح» بنامد، یا دوستانش چنان کنند، تا عذری برای رهایی گوینده، از کیفرِ به زبان آوردن چنان کلمات (حرام، تابو) فراهم کنند. برای

مغالطه، می‌توان از نمونه‌هایی که منطقیان کهن برای آزمایش هوش به کار می‌بردند، یاد نمود: «کُلّ کلامی کاذب = همه‌ی سخنان من دروغ است» که درست بودن آن مستلزم نادرست بودن و به عکس است. و همچنین است، مثل معروف: دیوار موش دارد و موش گوش دارد، پس دیوار گوش دارد. این دو گونه مغالطه است که گوینده‌ی آن برخلاف شطح، از نادرست بودن آنها آگاه است.

۲۹

فرق شطح با تناقض:

استیس با نقل از چند عارف اروپایی چون سوزوکی Suzuki و اوتو Otto چنین آرد که: عرفان منطق ویژه‌ی خویش دارد و در آن قواعد یادشده منطق طبیعی نادیده گرفته می‌شود. (همان کتاب ص۲۷۹ - ۲۸۱) ایشان منطق عرفانی را به هندسه‌ی غیراقلیدسی تشبیه می‌کنند همچنان که هندسه‌ی غیراقلیدسی (فضائی)، «اصول موضوعه، خطوط موازی» راکنار می‌نهد. منطق عرفانی نیز جمع ضدین و ارتفاع نقیضین را نادیده می‌گیرد (همان کتاب ص ۲۸۰) از *اوتو* نقل می‌کند که گفته است: «نه سیاه از سیاهی عاری می‌شود، نه سفید از سفیدی، ولی سیاه سفید است و سفید سیاه است، اضداد با هم جمع می‌شوند، بی‌آنکه از خود خلع شوند (همان کتاب ص۵۸) لیکن شاید بتوان به طور آشکار گفت که این سخنان جملگی ناشی از جدا ناشناختن و درهم کردن شطح و مغالطه است که در بالا یاد کردم. از طرفی تناقض‌گویی‌های نقل شده از *اوتو* و سوزوکی چیزی چون مغالطات زنون است که برای آزمایش هوش به کار می‌رفته است. و از طرف دیگر، در هیچ شطح عرفانی، تناقض دیده نمی‌شود. شطح، گونه‌ای پنهان‌کاری است و ما تعریف آن و انگیزه‌ی پیدایش آن را از گفته‌ی ابن سینا و عین‌القضات یاد کردیم» ن. ک عنوان «ریشه‌های ترس و تقیه بند ۲۷ - ۱.

تناقض در منطق دارای شرایطی است که در هیچ «شطح» دیده نمی‌شود. شرایط تناقض را منطقی بزرگوار میرسیّد شریف گرگانی (۷۴۰ - ۸۱۶) چنین می‌سراید:

در تناقض هشت وحدت شرط دان　　وحدت موضوع و محمول و مکان

وحدت شرط و اضافه جزء وکل   قُوّتْ و فعل است در آخر زمان

در دوره‌ی صفوی ملاصدرای شیرازی (۹۷۹ ـ ۱۰۵۰) یک شرط که «وحدت حمل» است بر آن بیفزود، پس بنا بر توضیح صدرا در شعر بالا دو جمله‌ی «انسان انسان است» با «انسان انسان نیست» هرگاه در جمله‌ی نخست «حمل ذاتی» و در جمله‌ی دوم «حمل شایع صناعی» مقصود باشد، تناقضی نخواهد بود.

۳۰

عرفان و منطق

استیس، فصل پنجم کتاب خود «عرفان وفلسفه» را بدین عنوان اختصاص داده است. وی در آنجا گوید: آن قول که جملگی بر آنند، آن است که «عرفان فراتر از عقل است» سپس گوید: پیش از هر چیز باید ببینیم که در این گونه عبارت‌ها، مقصود از «عقل» چیست؟ (استیس عرفان و فلسفه. ترجمه‌ی خرمشاهی چ۱۳۶۱ خ ص۲۶۲)
آنگاه استیس با برداشتی نادرست می‌افزاید: آنچه من از این عبارت می‌فهمم آن است که عارفان، عرفان را فراتر از سه اصل عقلی ۱)هوهویت ۲) نفی اجتماع نقیضین ۳)نفی رفع نقیضین می‌شمرند!

من نمی‌دانم آقای استیس از کجا این معنی را برای عقل در برابر عرفان خواسته‌ی عارفان شمرده است، من که عمری را در مطالعه این متون گذرانده‌ام، جز در موارد نقل ناآگاهانه گفته‌ی دیگران، حتی در یک جا *ندیده‌ام*. آری هنگامی که زورمندان، با تکیه بر قدرت، مسأله‌ای تعبدی را عقلی می‌نامند، یا عقل را «ما عُبِد به الرحمان» می‌دانند، طبعاً عارف ناگزیر شده عرفان را فراتر از چنین عقل بشمرد. هر جا که عارف عقل را تحقیر می‌کند و عشق را برابر آن می‌نهد مقصود عارف از عقل، چنین «جهل متکی به زور» است که تنها عشق یعنی وجدان پاک انسانی، خموشانه راه او را می‌بندد.

۳۱

شطح، تقیه، دوشخصیتی فرآمده‌ی آمیزش دو فرهنگ حاکم و محکوم

سراسر تاریخ تکامل اندیشه‌ی مردم خاورمیانه، کشاکشی را نشان می‌دهد که میان

دو فرهنگ در حال آمیزش بود. پیش از ظهور دین مقدس اسلام، مردم از خاور دجله تا سند با ادیان هندوی، بودایی، زردشتی سر و کار داشتند که عموماً بر پایه‌ی توحید اشراقی استوار بود. مردم از باختر فرات تا کرانه‌ی شرقی مدیترانه و جنوب آن نیز با ادیان زاییده از تورات و تلمودها سر و کار داشتند که عموماً مبتنی بر توحید عددی و به گفته‌ی ابن سینا توحید تشبیهی بود. ابن سینا این بخشبندی را که من به صورت جغرافیایی بیان نمودم، به صورت اختلاف نژادی میان خودش و ایرانیان از یک سو، و میان «عرب عار به و عبرانیان جلْف» از سوی دیگر، نشان می‌دهد و پنهان‌کاری از ایشان را لازم می‌شمرد (اضحویه چ مصر، سلیمان دنیا ص۴۵ ترجمه‌ی چ. فارسی ص۱۶) دین مقدس اسلام در سده‌ی هفتم، همه بدی‌های این دو فرهنگ را به دور ریخته، از نیکی‌های آن دو، آمیخته‌ای پدید آورده، و از این رو قرآن کریم، نه مانند تورات، یک پارچه توحید عددی و نه مانند «ودا» و «اوستا» یک پارچه اشراقی است، بلکه از هر دو گونه آیات اشراقی و عددی دیده می‌شود، منتسبان به هر یک از آن دو فرهنگ، آیه‌های همسوی خود را «محکمات» و آیه‌های مقابل آن را «متشابهات» می‌دانستند.

پس‌از آمیزش‌این دو فرهنگ،به وسیله‌ی اسلام،بازهم مردم باخترفرات‌رامی‌بینیم که به اسلام بر زمینه‌ی توحید عددی تشبیهی گرایش بیشتر دارند و مردم خاور دجله تا سند را می‌بینیم که با اسلام بر زمینه توحید اشراقی و گنوسیستی بیشتر رام هستند و چون حکام عرب و خلیفگان از مردم باختر فرات بودند،طبعاً تمایلات‌خود را سنّت و جماعت و اسلام‌گنوسیستی خاوری را، بدعت نام دادند برعکس ایشان،گنوسیست‌های مسلمان، آیات اشراقی را محکمات و آیات به ظاهر عددی را متشابه می‌نامند، تا آنجا که در سده‌ی هفتم استاد علامه‌ی حلّی به نام یحیی‌بن سعید (۶۰۱-۶۸۹) در کتاب «الفحص» تشیع را از این راه اثبات می‌کند که آیات اشراقی ۷۰ عدد بیش از آیات عددی است (ذریعه ج۱۶، ص۱۲۴، ش۲۴۸).

گنوسیست های مسلمان با اینکه روشن فکران جامعه را تشکیل می‌دادند، چون در جبهه‌ی مخالف حکام عرب قرار داشتند، چنانکه گفتیم همیشه از آزادی بیان عقاید خردگرایانه‌ی خود محروم بودند و گهگاه که از زبان برخی عارفان شوریده‌دل، سخنی

خردگرایانه بیرون می‌جست، یاران او ناگزیر بودند برای نجات او از مرگ سخن او را شطح، یا خود او را بهلول و مجنون خوانند.

۳۱ــ ۱ ـ دو فرهنگ حاکم و محکوم در اروپا:

کشاکش این دو فرهنگ در اروپا نیز البته به صورت نرم‌تر آشکار بود، زیرا که در ایران توحید عددی سامی از سده‌ی هفتم میلادی به دست حکومت عرب افتاد که خاورمیانه را به دو بخش ایدئولوژیک، خاورگنوسیست اسلامی دجله و باختر سنّی فرات، تقسیم کرد و تا چند قرن آیات اشراقی قرآن نیز متشابه خوانده شد، در صورتی که در اروپا پس از مسیح که خود یک یهودی فریسی شده بود، کار به دست حواریان افتاد که از میترائیسم و اشراق نوافلاطونی متأثر بودند و توحید عددی یهود را به سوی تثلیث که بویی از پانه‌ته‌ئیسم داشت کشانیدند و در پایان حکومت به دست مسیحیان افتاد نه یهودیان که عددی و قشری‌تر از سنّیانِ ما بودند. قاضی گوشه‌هائی از تناقضات توحید عددی را در نامه‌های ۳۴ و ۱۲۴ و ۱۵۱ آورده است.

۳۲

آشفتگی گنوسیسم در سده‌ی ششم و سرگردانی عین‌القضات

آمیزش فرهنگها همیشه سبب پیشرفت و تکامل بوده و هست، ولی در سده‌ی ششم چون فشار بغداد بر گنوسیستهای ایران به وسیله‌ی سلجوقیان مهاجر آسیای میانه و محتسبان و فقیهان درباری با استفاده از آثار ضدگنوسیستی محمد غزالی برای جایگزین کردن باور توحید عددی به جای توحید اشراقی، جای آمیزش آزاد فرهنگها را گرفته بود، به ناگزیر باورهایی بس شگفت انگیز پدید آورده داستانهایی به دست داده که عین‌القضات را به فریاد می‌آورد؛ جبر الاهی در توحید عددی برای آشنایان با فرهنگ تورات و تلمودهایش شگفتی ندارد، ولی برای کسی که با توحید اشراقی پرورش یافته، انسان را لایق آن می‌داند که با کاستن از مادّیات شیطانی و افزودن بر نور الاهی خویش، خود را تکامل بخشد تا به مرحله‌ای رسد که هیچ چیز بر او پوشیده نباشد، شنیدن داستان یعقوب و پسرانش شگفت آور است؛ نوعی سردرگمی است که انحطاط مشرب

دورگه را در آن عصر نشان می‌دهد؛ که گروهی از فرزندان مردی از واصلان بنی‌اسراییل به درجه‌ی نبوّت که دوازده فرزند دارد، پسر دوازدهم او را می‌دزدند و می‌فروشند و به پدر خود که پیامبر هم هست می‌گویند: گرگ او را خورد، این پیامبر نیز فریب خورده باور می‌کند. سپس این دزدان برادر، خدا را نیز فریب داده به درجه‌ی پیامبری ارتقا می‌یابند.... چنین داستانها دود از کله‌ی عین‌القضات گنوسیست برآورده گوید: [فریاد، فریاد! از چنین بلعجبی‌ها! پس از چنین گناهی [1] بدین عظیمی، هزار کیسه بر دوزند و به آخر، همه را نبوّت دهند! و پدر پیر را بلای آسمان و زمین بر جان نهند، تا پخته‌ی درد گردد! یوسف را چندین سال در بندگی و زندان بدارند و زلیخا را مبتلای عشق او کنند، و عجایبی که هرگز در نظر نگنجد... و عاقبت با: «لاتَثْرِیبَ عَلَیْکُم» از گناهان ایشان چشم پوشند... (نامه‌ها ج ۲، ۴۶۵:۱۴-۱۹) قاضی در داستان آغاز آفرینش با نقل حدیث‌هایی که بیشتر آنها اسرائیلیاتی است که به ابن عباس القا شده و یا بعدها به وی نسبت داده بودند، نیز دچار همین دردسر شده است. او از ابن عباس نقل آرد که پیش از آفرینش آسمان و زمین دریایی در مکه بود که عرش خدا بر آن استوار بود، آنگاه قاضی می‌پرسد: اگر آسمان و زمین نبود،پس مکه هم نبود،پس دریای مکه چیست؟(نامه‌ها، ج ۳، بند ۸۷).

همانند این داستان که از دیدگاه توحید اشراقی یک تراژدی شگفت انگیز، بلکه دردآور و از دیدگاه توحید عددی یک قدرت نمایی هیجان آور و افتخارانگیز الاهی است و در فرهنگ دورگهٔ خاورمیانه به زبانهای عربی، فارسی، اردو و ترکی بسیار است، قاضی را چنان گیج کرده که برخی نامه‌ها را برای مطلبی مشخص آغاز می‌کند ولی در میان به راه دیگر می‌افتد سپس در نامهٔ دیگر نیز چنین می‌کند و گناه این سردرگمی را مکرر به گردن قَدر می‌نهد تا آنجا که خود در (نامه‌ها، ج ۳، بند ۱۸۱، ۲۰۰) گوید: این عذر بارها نوشتم.

قاضی خرافات تورات را به نام عرفان به فارسی درآورده در توجیه عقلی آن در می‌ماند. او در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۲۸ - ۶۲۹) میان آصف برخیا وزیر افسانه‌ای یهود و یونس پیامبر یهودی مقایسه می‌کند که چگونه خدا آنهمه گناه را به برخیای وزیر

---

۱ . قاضی در *شکوی‌الغریب*، چ عسیران ص ۱۲ س ۱۳ چهل و اند گناه برای برادران یوسف یاد کرده است.

می‌بخشد و یونس گدا را تنها برای یک خیال، کیفر می‌دهد. قاضی از اینکه عمر خطّاب را از بت‌پرستی بیرون می‌کشند و ابلیس را با هفتصد هزار سال عبادت، می‌رانند در شگفت است (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۲۵ـ۶۲۶).

تسلّط اندیشهٔ توحید عددی در عصر عین‌القضات تا آنجا پیش رفته که وی بهانه‌گیری به خدا نسبت داده می‌گوید: [اگر خواهند سر یک مو از تو بر تو بهانه کنند و رقم شقاوت... برکشند و اگر خواهند خطوه یا خطره بهانه سازند و... سعادت ابد نثار کنند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۸۸)] او مانند سنّیان به جبر یهودی باورکرده خیر و شرّ هر دو را از خدا می‌داند، خدا ماکر (حیله‌گر) است: آنکه از شیطان برست، هنوز چه داند که از استدراج، در باغ سبز نشان دادن چگونه خواهد رست، و گمراه کردن به خدا نسبت می‌دهد: چندان که خواهی عنایت و الطاف هست و چندان که خواهی ناپاکی! و مکر! و استدراج! هست... «فَاللّٰهُ خَیْرُالْمٰاکِرِینَ»! آل عمران ۵۴:۳ (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۱۵) فریاد از مکر اَزَل! «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَیْثُ لاٰیَعْلَمُونَ»! اعراف، ۱۸۲:۷، قلم۶۸ : ۴۴ک (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۷۵) قاضی مانند یک سنّی بر نوآوری و بدعت حمله کرده به پیامبر نسبت می‌دهد که: کل محدث بدعة (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۷۳).

۳۲ـ۱ـ توفیق اجباری

بشردوستان پیش از پیدایش اندیشهٔ احترام به خواست انسانی، به خود اجازه می‌دادند که سعادت برادران همنوع خود را بدون رضایت، بر ایشان تحمیل کنند.

جنگهای مذهبی و ایدئولوژیک در حکومتهای تک حزبی نیز بر این زمینه رخ می‌داده است، که باید مردم را، هر چند با زور شلاق، به بهشت کشانید. لیکن قاضی گوید: سالکان فرق دانند میان کسی که راهِ سعادت نماید و اگر فرمانش نبرند خطاب در باقی نهد، و میان کسی که چون فرمانش نبرند بکشد (نامه‌ها، ج ۳، 5IN:).

قاضی دومین را به پدری تشبیه می‌کند که برای تربیت ده فرزند خود یکی یکی ایشان را بکشد. در جای دیگر گوید: عجباً لأقوام یُقادوُنَ إلی الجنَّةِ بِالسلاٰسِل شگفت از مردمانی که با زنجیر به بهشت کشانیده می‌شوند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۹۲ و بند ۵۰۶). إنَّ

لِلّٰهِ سَوطاً یَسوق به عبادهِ الی الجنةِ و هو جهنّم... این سرّ قَدَر است، فاش نشاید کرد (نامه‌ها، ج۲، بند ۲۰۶). این حدیث سنّی را بخاری در کتاب جهاد؛ ۱۴۴ از بوداود در سنن، جهاد: ۱۱۴، حنبل مسند ۲:۳۰۲، ۴۰۶، ۴۴۸، ۴۵۷، و ۵: ۲۴۹، ۲۵۶ آورده‌اند (المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث، و نسنگ و یارانش چ لیدن ۱۹۳۶ ـ ۱۹۶۹م).

۳۳

تکامل مذهب در نظر عین‌القضات

عین‌القضات نامه‌های ۹۲ تا ۹۵ را در باره‌ی مذهب ها نگاشته آگاهی خود را از تغییر و تحوّل نشان می‌دهد ولی او بنا بر اصل گنوسیستی «راه به سوی خدا به شمار مردم است»[1] اساس همهٔ مذهبها را بر درستی فرض کرده تکامل آنها را وارونه، به سوی تحریف و نادرستی می‌داند (نامه‌ها، ج۱، بند ۲۳۴ و ج۲، بند ۴۰۲) که به وسیله‌ی نارسیدگان انجام می‌یابد (نامه‌ها، ج۲، بند ۳۷۳). او درباره‌ی اسلام می‌گوید: حسن بصری می‌گفت مندرس شد، اکنون چه مانده است؟... آتش‌پرستی که چهار پنج هزار سال است... چه دانیم که... چه تحریف در آن آورده‌اند؟ ... در بدخشان... مردمانی گویند مسلمانیم... و نماز نکنند... حج کنند اما ندانند که رمضان روزه بباید داشت (نامه‌ها، ج۲، ، بند۴۵۸).هر یک از سالکان و واصلان را نیّتی بود درخور روزگار او (نامه‌ها: ج۱،بند۹۴).

قاضی پیوند مذهب قدری و مجوسی را یاد می‌کند. وی اُصلِ مذهب قدری را تأیید کرده (نامه‌ها، ج۲، بند۴۲۳) گوید بعدها تحریف شده است (نامه‌ها، ج۲، ، بند ۴۰۲ و ۴۲۳ و ۴۶۷). ولی می‌گوید نمی‌دانم این تکامل پیش یا پس از اسلام رخ داده است (نامه‌ها، ج۲، بند۴۰۲). قاضی همه‌ی مذهبها را در دیده‌ی طالب علم برابر می‌داند (نامه‌ها، ج۲، بند۳۷۷). و جمله‌ی مذهب را منازلی در راه خدا می‌شمرد و در یک منزل

---

۱. عبارتی که سلّمی (۳۲۵-۴۱۲) از بایزید بسطامی نقل می‌کند چنین است: الطُرُق إلی اللّٰهِ بعددِ الخلق (حقایق التأویل، تفسیر سوره‌ی مائده، آیت ۴۸). این شعار را شادروان پدرم بدین عبارت بیان می‌نمود: «راهها به سوی خداوند به شمار نَفَسهای مردم است» ن.ک: منزوی زندگینامهٔ آقابزرگ تهرانی. پیشگفتار چاپ «نوابغ الرواة» صفحهٔ یب = ۱۲، چ بیروت ۱۹۷۱م.

مقام کردن را غلط می‌داند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۹۵ و ۴۶۳). او مثل همه جا می‌نالد که اکثر خلق مشبه‌اند و روز و شب به مشبه لعنت کنند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۸۱). قاضی در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۶۳) به مقایسه میان عارف و متکلم وفیلسوف پرداخته «فلسفه» و «کلام» را به هذیان مانند کرده است زیرا قاضی فلسفه و کلام را جهل متکی به روز حکّام می‌داند نه عقل عرفانی.

۳۴

تعصب در نظر عین‌القضات

عین‌القضات تعصب را ناشی از عدم اعتدال مزاج و عادت کردن به رفتار یا عقیدتی مذهبی به تقلید می‌داندو همواره آن رانکوهش کرده مریدانو خوانندگان‌را از آن برحذر داشته گوید: چون اغلب عالم را مزاج معتدل نیست، لاجرم همه تصدیق و تکذیب ایشان نه بر جای خود بود، تا هر یکی تعصّب مذهبی به نادانی می‌کنند، و به جایی رسیده‌اند که اگر شان گردن بزنند متشکک نشوند در آن مذهب خود (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۷۳) کم کسی‌یابی که از تقلید و تعصب مذهبی دور بود (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۱۲) تعصب و تقلید مزاج دل تباه می‌کند تا به حدّی که ادراک اوّلیّات عقلی بر وی متعذّر می‌شود (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۱۵).

ای دوست طالبان خدا اوّل قدم به ترک همه‌ی عادتها بگفتند چنانکه:

بالقادسیه فتیَةٌ ما ان یرونَ العارَ عاراً   لامُسلِمونَ ولامَجوسَ ولایهودَ ولانَصارا

(نامه‌ها، ج ۲، ، بند ۲۷۹، تمهیدات، بند ۳۳) که شاید بتوان آن را چنین ترجمه کرد:

در قادسیه گروهی کشان به خودرایند   نه مسلم و نه مجوس و یهود وترسایند

تعصّبات موروث از آبا و اجداد و استادان، دیده‌ی دل را از ادراک باز دارد (نامه‌ها، ج ۱،بند ۴۳).

عادت و تعصّب هم از بواعث است در نماز و روزه و صدقه، لیکن نه باعثی درست (نامه‌ها، ج ۱،بند۸۸).

قاضی در دفاعنامه‌ی خود **شکوی‌*الغریب*** نیز از تعصّب دشمنانش که سخنان او را ضدمذهب جلوه داده‌اند سوزناک می‌نالد.

قاضی که از تکفیر رنج می‌برده است، در نامه‌های خود از تکفیرهایی که عوام از بزرگان کرده‌اند یاد می‌کند: ابن عباس می‌گوید: اگر این آیت را تفسیر بگویم، عموم خلق مرا جز کافر نگویند (نامه‌ها، ج۲، بند۱۳۸) ابن سیرین از نمازگزاردن بر جنازه‌ی حسن بصری خودداری کرد (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۷).

۳۵

شور عرفانی و نرمش انسانی

قاضی در نامه‌ی چهلم که در تحلیل روانی قبض و بسط صوفیانه نگاشته گوید: مادام که حوصله را قوّت می‌درباید، در او انزعاجی و اضطرابی بود و در پایان برای اشارت به پان‌ته‌ئیسم از «نور سیاه» نیز یاد می‌کند (نامه‌ها، ج ۱، بند۵۳۳ تا ۵۴۱). او شور درونی را به اضطراب و انزعاج ناشی از کمبود قوت، نسبت به حوصله تشبیه کرده گفتن و نوشتن و گاهی خموشی را تسکین دهنده‌ی آن دانسته گوید: گاه در بسط نوشتن و گفتن گریزم، تا وجود برنخیزد، گاه درگنگی و لالی قبض، تا وجود در حمایت خاموشی بماند (نامه‌ها، ج ۱،بند ۶۷۱). او با آگاهی از اینکه گفتار همراه با عصبانیّت کمتر مفهوم می‌شود، باز بنا بر اصل [آه صاحب درد را باشد اثر] می‌گوید: آن چنان نوشته که ز سر سودا نویسم، اگر چه معانی آن نیک فهم نیفتد، اما مطالعت آن باطن را سخت سود دارد. (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۶۲).

گاهی از شدت عصبانیّت خود و خواننده را به جهل و سردرگمی نسبت دهد (نامه‌ها، ج ۳، بند ۹۳): نویسنده چه داند از این حدیث، تا تو دانی! (نامه‌ها، ج ۱،بند ۵۷۰) هیچ فهم نخواهی کردن از این معانی، و بترسم که اگر نویسنده وقتی دیگر مطالعه کند با تو برابر بود! (نامه‌ها، ج ۱،بند ۴۳۹). و گاه سخن او به صورت تحقیر مخاطب درمی‌آید: دانم که برادر اعز را... از این معنی که نوشته‌ام هیچ به فهم نرسد! (نامه‌ها، ج ۱،بند ۳۴۴) تو پنداری که این کلمات را فهم می‌کنی؟! (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۲۵) این نه کار تو است که

بس ضعیف عقل و مختصر فهم و کوته‌دیده‌ای! این کار نه کار دست و دل تنگان است! (نامه‌ها، ج ۱،بند ۶۳۱) چون غزالی باید تا قدر این بداند! تو این حدیث را چه باشی و که باشی؟! (نامه‌ها، ج ۲، بند ۸۶). به عالمی افتادم که تو از آن دوری! (نامه‌ها، ج ۱، ص ۴۳:۱) هزار بار نوشتم و سود نمی‌دارد! (نامه‌ها، ج ۱،بند ۵۲)، چون مبتلا گشته‌ام به صحبت ناجنس از زبان او با او حدیث کنم (نامه‌ها، ج ۱،بند ۱۲۱) من این *تمهیدات* را بس کودکانه بیان کنم تا بدانی، زیرا که تو چنین می‌خواهی و اگر نه این مسئله چندان دشخوار نیست! (نامه‌ها، ج ۱،بند ۱۵۳)، تو را هنوز بوی شیر از دهان می‌آید! با تو چه توان گفت؟ و این نه کار تو است، تو مگر آنچه خواهم نوشتی یادگیری که تو را این هم بسیار بود! (نامه‌ها، ج ۱،بند ۳۵۶). مشتی خاک بر سر کن! از دست خود و ازخود به تظلم رو به نزدیک او (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۱۹) نوشته بودی که پیران در حق مریدان... شرم دار!... مرا و تو را کجا رسد که حدیث ارادت (نامه‌ها، ج ۱،بند ۴۲۷). پس از اعتراض بسیار، تازه می‌گوید: ای عزیز آنچه در دل دارم نمی‌نویسم! (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۸۰).

قاضی سَبک بودن مطالبِ پیش افتاده را با جمله‌ی «ابوجاد مبتدیان» (=أبجد، هوّز) بیان می‌کند: تا کی از ابوجاد مبتدیان (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۸۸).

قاضی، دوستی و محبت را سفارش می‌کند، هر چند که طرف دشمن باشد: با دشمنان دوست بودن جز در عالم عشق هرگز نبود (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۳).

۳۵ـ ۱ ـ خانقاه و نرد و شطرنج

عارفان همیشه از تفریحات سالم که موجب پیشرفت و تکامل تن و روان باشد پشتیبانی کرده بازی‌های سودمند را تشویق می‌کردند. ایشان هیچ‌گاه تحریم وسایل بازی و تفریح را که مورد اصرار سنّیان سلفی بود نپذیرفته آن را منافی چِلّه‌نشینی و عبادت نمی‌دانستند. و این معنی همیشه یکی از موارد اختلاف گنوسیستها و سنّیان بوده است. ن. ک بند ۱۶ـ ۵.

عین‌القضات که نماز را بر تربت فتحه گزارده و به خانقاه بازگشته (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۷) می‌بینیم از نرد و شطرنج گفتگو می‌دارد و اصطلاحهای آنها را با نام شطرنجبازان

بنامی چون صولی و بدری یاد می‌کند (نامه‌ها، ج ۱،بندهای ۲۳۷، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۹، ۷۲۵، ج ۲، بند ۱۷۳)، و آنها را جزو هنرهای نیکو می‌شمرد (نامه‌ها، ج ۱،بند ۲۸۶ و ۲۸۹).

۳۵ ـ ۲ ــ کار روزانه‌ی عین‌القضات

برای آنکه خوانندگان با وضع کار عین‌القضات بیشتر آشنا شوند، برخی آگاهی‌ها را که جسته گریخته در *نامه‌ها* دریافتم بیرون نویس کرده در زیر می‌آورم:

وقت باشد که در شبانه‌روزی چهار، پنج نوشته بنویسم، هر یک هفتاد هشتاد سطر... و من در آن وقت کاره باشم آن نبشته را... که این چه بلا است... که سر خویش در سر کار زبان و قلم خویش کنم و هم هر روز هفت یا هشت مجلس علم رنگارنگ با خلق مختلف گفته باشم که در هر مجلس... کم از هزار کلمه نگفته باشم و ندانم که سر در زبان بازم یا در قلم. (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۱۱) پیدا است که او از پرده‌دری‌های ضد شولژی حاکم که پیگیرانه انجام می‌دهد احساس خطر می‌کند.

در پایان نامه‌ی ۴۸ که در ده صفحه است می‌گوید: بعدالعصر به ساعتی این مکتوب ابتدا کردم و قبل المغرب ساز وضو خواهم کرد (نامه‌ها، ج ۱،بند ۶۳۵). در پایان نامه‌ی ۴۹ که در ۶ صفحه است می‌گوید: این نوشته در خانه‌ی ابوالفرج نوشتم بین‌العشائین (نامه‌ها، ج ۱،بند ۶۴۶). می‌دانیم که سنّیان میان دو نماز ظهر و عصر، و دو دیگر مغرب و عشا یک ساعت فاصله می‌نهند. وگنوسیستها برای صرفه‌جویی از بهدر رفتن وقت، هر دو فاصله را حذف کرده‌اند.

دیروز پنداشتم که برادر اعز به شهر خواهد آمدن و نیامد، و نامه از این سبب اینجا بماند (نامه‌ها، ج ۱،بند ۳۵۵). در جایی گوید: یک چند است که چیزی ننوشتم... و وقت بود که روزی دو نبشته می‌نبشتم (نامه‌ها، ج ۱،بند ۵۷۰). برخی نامه‌ها را در شب نوشته گوید: صبح نزدیک است، طبع ملول گشت (نامه‌ها، ج ۱،بند ۷۶۳). از نامه‌های ۳، ۸، ۲۷ که در متن به شماره‌ی آنها اشارتی هست می‌توان حدس زد که پشت سر هم روزی یک نامه نوشته شده است (نامه‌ها، ج ۱،بندهای ۲۵، ۷۲، ۳۷۶). او می‌گوید: گاه بود که دو سه ماه برآید که نه درس مهم توانم گفت و نه چیزی توانم نوشت و من در آن

کاره، که چرا چنین می‌رود؟! تقصیر می‌کنم در نشر علم و روزگار متعلمان ضایع می‌کنم (نامه‌ها، ج۲، بند ۱۱۲) و این نشان می‌دهد که قاضی در اثر فشار سنیان سلجوقی تا اندازه‌ای دچار بیماری عصبی شده بوده است.

۳٦

نامه‌های عین‌القضات به مریدان و نزدیکان

قاضی در *تمهیدات* می‌گوید: بسیار رسایل به روزگار دراز به قاضی امام سعدالدین بغدادی و خواجه‌ی امام عزّالدین و امام ضیاءالدین و خواجه کامل الدولة والدین نوشتم که مجلّدات بود (*تمهیدات*، چ عسیران ۱۳۴۱خ بند ۲۳، ص۱۵).

من در آن یک صد و پنجاه و نُه نامه که با همکاری عفیف، از قاضی چاپ کرده‌ام از سعدالدین نامی نمی‌یابم. عزّالدین نیز می‌تواند تحریف عزیزالدین مستوفی (ش۷ نسبنامه) باشد که یاد خواهد شد، ضیاءالدّین گویا برادر عزیز (ش۹نسبنامه) باشد که نامش در (نامه‌ها، ج۱،بند ۷۳۱، ج۲، بندهای ۴۷، ۴۲۵) دیده می‌شود و با برادرش عزیز و خاندان آلُه یاد خواهد شد. پس من در اینجا باید آنچه را از خاندان آلُه، *عزیز و کامل* به دست آورده‌ام بیاورم:

۳٦ ـ ۱ ـ خاندان آلُه و عین‌القضات :

خلکان اربیلی در گزارش زندگی عزیز و برادرزاده‌ی او عماد کاتب اصفهانی، که هر دو از خاندان آلُه در اصفهان بودند می‌گوید: «آلُه» به فتح همزه و ضمّ لام و سکون ها، در فارسی به معنی عقاب است و آن را نام جدّ هفتم عزیز دانسته و لقب هر یک از افراد آن خاندان شمرده است (*وفیات الاعیان*، چ مصر ۱۹۴۸م، ج ۱ ص۱۶۹).

خاندان اصفهانی آلُه که نسب‌نامه‌ی ایشان در بند ۳۶ـ۱ دیده می‌شود، در سده‌ی ششم شافعی‌مذهب و از مریدان عین‌القضات و از بزرگان بوده پیش از پیدایش اختلاف خلیفه با سلجوقیان در مقامات دولتی سلجوقی بودند. ایشان از کارمندان عالی‌رتبه‌ی دولت سلجوقی در همدان و اصفهان و بغداد بوده، تکیه‌گاه سیاسی عین‌القضات در طبقه‌ی حاکم سلجوقی به شمار می‌آمدند و گاه در امور سیاسی و ماندن یا استعفا از کار

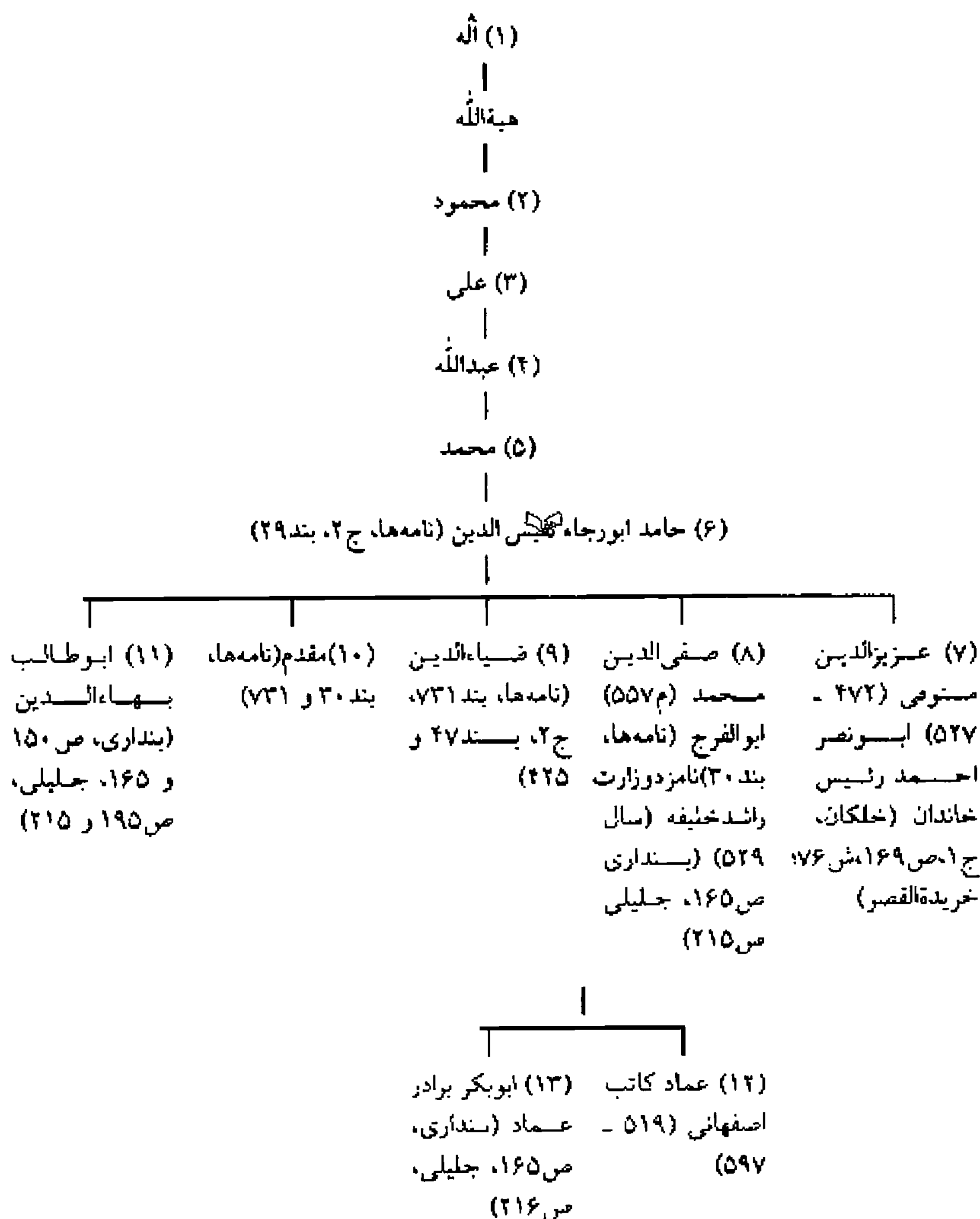
بـا وی مشـورت مـی‌نمودند (نـامه‌ها، ج ۱، بـند ۶۹۶). نـام عـزیز، بـزرگ آن خـاندان (شماره‌ی ۷ نسب‌نـامه)، مکـرر در نـامه‌های عـین‌القـضات مـی‌آید، نـام پـدرش حـامد (ش ۶ نسب‌نامه) در (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۹) و نام محمدصفی‌الدین (شماره‌ی ۸ نسب‌نامه) برادر عزیز، و پدر عماد کاتب اصفهانی (ش ۱۲ نسب‌نامه) در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۰) دو بار دیده می‌شود، و نام برادران دیگرشان ضیاءالدین (شماره‌ی ۹ نسب‌نـامه) در (نـامه‌ها، ج ۱، بند ۷۳۱ و ج ۲، بندهای ۴۷ و ۴۲۵) و مقدم (شماره‌ی ۱۰ نسب‌نامه) در (نـامه‌ها، ج ۱، بند ۳۰ و ۷۳۱) دیده می‌شود، و نام بهاءالدین ابوطالب (شماره‌ی ۱۱ نسب‌نامه) را برادرزاده‌اش عماد (شماره‌ی ۱۲ نسب‌نامه) در دیوان استیفای داود سلجوقی نشان داده است (بنداری ص ۱۵۰ و ۱۶۵، جلیلی ۱۹۵ و ۲۱۵). بیشتر افراد خاندان «آلّه» که در این نسب‌نامه دیده می‌شوند از پیروان عین‌القضات بودند، و او را جانشین غزالی می‌دانستند (بنداری ص ۱۳۸ جلیلی ص ۱۷۸).

از آنجا که سران این خاندان شافعی در دولت سلجوقی مقاماتی بـلند داشـتند، اختلافات خود را با حنفیان، که مورد حمایت سران حنفی‌مذهبِ سلجوقی بودند، پنهان می‌کردند. لیکن، در دهه‌های دوم و سوم سده‌ی ششم، اختلاف سلجوقیان ایران‌گرا بـا بغداد بالا گرفت و با صلح بی‌سر و صدا و پنهانی سنجر با حسن صباح (مواد سه‌گانه‌ی این صلح نامه در جهانگشای جوینی، ج ۳، ص ۲۱۴، و زبدةالتواریخ، ص ۱۵۹ ثبت شده است)، به جنگ خلیفه با سلجوقیان در سال های ۵۲۹ ـ ۵۳۰ و کشته شدن دو خلیفه‌ی عباسی (مسترشد در ۵۲۹ و راشد در ۵۳۰) با هـمکاریِ عـلنیِ الموت بـا سـلجوقیان ایرانگرا انجامید، سران خاندان آلّه، که تکیه‌گاه سیاسی عین‌القضات بودند، از دسـتگاه دولت سلجوقی رانده و به زندان افکنده وکشته شدند.

۳۶ـ ۲ ـ خاندان آلُه و شهادت عین‌القضات

آگاهی ما از این خاندان پس از فـاجعه‌ی شـهادت دل‌خراش قـاضی از راهِ نگارش های عماد کاتب اصفهانی (ش ۱۲ نسب نامه) است. وی بزرگ ترین شخصیت آن خاندان و از نظر تاریخ ادبیات یکی از بزرگ ترین ایرانیانِ عربی‌نویس است که مـؤلفان

نسب‌نامه‌ی خاندان آلهٔ پیروان عین‌القضات در اصفهان، همدان، بغداد



عرب تا چند قرن به پیروی از شیوه‌ی نگارش او افتخار می‌کردند. او و برادرش، بوبکر، فرزندان صفی‌الدین محمد (ش۸ نسب نامه) هستند که، به روزگار کشاکش سلجوقیان ایرانگرا با بغداد، خلیفه راشد وی را نامزد وزارت خود کرد (بنداری، ص۱۶۵؛ جلیلی، ص۲۱۵)؛ لیکن او این پیشنهاد را نپذیرفت. عماد، با سپاس‌گزاری از این خودداریِ پدرش، می‌گوید که اگر او وزارت راشد را پذیرفته بود، خاندان آله در تبعیدگاه بغداد دچار همان سرنوشتی می‌شد که در میهن خود، اصفهان، به آن محکوم گشت.

عماد می‌گوید که، پس از گرفتار شدنِ عموهایش در جمادی‌الآخره‌ی ۵۲۵، او به همراه خانواده چنان آشفته‌حال از اصفهان به بغداد آمد که دیوان شعر عمویش، عزیز، را از دست داد (برق الشامی، ص۲۶). به روایت ابن اثیر، انس آبادی (درگزینی) در سال ۵۲۵ چند تن از مقامات دولتی سلجوقی، همچون عزیز احمد بن حامد (ش۷ نسب نامه) و انوشتکین شیرگیر با پسرش عمر و جز ایشان، را دستگیر و عزیز را شاید از بیم خاندان آله نکشته به دژ تکریت زندانی کرد و شیرگیر و پسرش را در جمادی‌الآخره‌ی آن سال به قتل رساند و سلطان محمود نیز در شوال همان سال درگذشت (ابن اثیر، ج ۱۰، ص۶۶۹-۶۷۰).

گروه یاران عین‌القضات مانند خود وی، از نظر ایدئولوژی گنوسیست حاد اسلامی بوده، پان ته‌ئیسم هند و ایرانی را تبلیغ می‌نمودند که مورد تکفیر سنیان عرب زده می‌بود. این خاندان از نظر اجتماعی نیز، ایران دوست و بر ضد عربان بودند، لیکن ایشان بیش از عرب، دشمن ترکان اشغالگر ایران بوده، قطع رابطه و بایکوت با ترکان را تبلیغ می‌کردند (نامه‌ها: ج۲، بندهای ۲۴۸ و ۶۷۵ و ۶۸۰) لیکن چون این گروه مبارز در ایران می‌زیست و از زخم عربها دور بود و به ویژه پس از شهادت عین‌القضات یاران عزادار و خاندان آلهْ در تماس با سلجوقیان حاکم زخم خنجر ترکان را با تن خود می‌چشیدند، زیر تأثیر تلقینات غزالی و گنوسیسم ایرانی بی‌رفض عرب قرار گرفته، با کمک مذهب عرب زده شافعی به براندازی ترکان به کمک عربها امید بستند، پس با ترکان، خشونتی بیشتر نشان دادند و از همکاری سلجوقیان با ایرانیان گنوسیست تندرو الموت - قاینات بر ضد عرب جلوگیری می‌کردند، چنانکه در سال ۵۲۳ فرستاده‌ی

کیابزرگ امید به نام خواجه محمود ناصحی شهرستانی را که برای بستن قرارداد صلح میان‌اسماعیلیان‌و سلطان محمود سلجوقی به‌اصفهان آمده بود کشتند(تاریخ اسماعیلیان، پروین منزوی ص۱۸۳، ۲۱۲) و در همین سال اسماعیلیان عبداللطیف خجندی رئیس شافعیان اصفهان را کشتند (ابن اثیر ۱۰ ص۶۵۹).

۳۶-۳-عزیزالدین مستوفی (۴۷۲ - ۵۲۷ هـ) بزرگ خاندانِ «آلُه» و جنگ شافعی ـ حنفی

ابونصر احمدبن حامد نفیس بن محمد بن عبدالله بن علی بن محمود بن هبةالله بن آلُه عموی عماد کاتب اصفهانی معروف (۵۱۹ - ۵۹۷) است که یادش خواهد آمد. عماد درباره‌ی او گوید: عموی من عزیز در جوانی در بلاغت (عربی) استاد بود. گوهر خاتون همسر محمدبن ملکشاه سلجوقی او را به معاونت وزیر کمال‌الملک سمیرمی بگمارد، او نایب وزیر بود اما بر وزیر چیره بود (بنداری ۱۰۲، جلیلی ۱۲۸) قمی او را ریاضی‌دان ماهر در جبر و مقابله می‌شمرد (دستور وزرا چ دانش‌پژوه ص۲۶۶). از کارهای نیکوی عزیز اینکه در بخش عتّابین بغداد مدرسه‌ای برای یتیمان ساخت و موقوفات برای آن نهاد تا یتیمان را تا سنّ بلوغ تأمین زندگی بدهد و بیاموزد (بنداری ۱۲۴، جلیلی ۱۵۸) عماد قصیده‌ای را که فضل‌الله راوندی در ستایش عزیز آلُه سرود، در «خریدة القصر» آورده است (طبقات قرن۶ ص۲۱۸) خلّکان نیز ستایشهای شاعرانی چون حسن جکینا ابن احمد بغدادی و قاضی احمد اَرّجانی ابن محمد را که در تبریک بازگشت عزیز از حج به سال ۵۱۸ سروده‌اند آورده گوید: برادرزاده‌ی عزیز عماد کاتب می‌گوید: عمویم عزیز در اصفهان به سال ۴۷۲ زاده شده بود (وفیات الاعیان چ قاهره ۱۹۴۸ م ج ۱ ص۱۶۹ ش۷۶) عزیز و برادرانش بهاءالدین ابوطالب و ضیاءالدین و صفی‌الدین محمدپسران حامد، که همگی در صفحه‌ی‌نسب‌نامه(ص۹۴)دیده می‌شوند، از کارمندان دربار سلجوقی، از خاندانی گنوسیست سنی‌زده، پیرو خط محمد غزالی بودند و در پایان به همکاری دربار ایوبیان کرد از گنوسیسم برگشته درآمدند، همگی ایشان از مریدان عین‌القضات بودند و او را جانشین غزالی می‌شمردند. پیوند عزیز رئیس خاندان آلُه با آن که هیجده سال پیرتر از عین‌القضات است، فراتر از یک مرید بامراد

بوده، قاضی که او را همپایه‌ی پدر می‌شمرده گوید: من در جایی گفته بودم: در بیداری چیزی دیدن، ثلثی از نبوت است، و نیز به مجاز گفته بودم: کسانی چون عزیز و پدرم در بیداری چیزی بینند، پس ابلهی (دشمن) بدین استناد می‌کند که من گفته‌ام: ثلثی از نبوت در عزیز است (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۳۲) و در جای دیگر همین نامه‌ی ۴۸ خطاب به عزیز آمده است: تو وامن حکایت کردی که در بیلقان ایستاده بودی که واتو گفتند مدّت دولت شمس‌الملک یازده ماه و سیزده روز خواهد بود (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۲۳). لیکن ابن‌اثیر در حوادث سال ۵۱۷ به جای تنبؤ و پیش‌گویی؛ عزیز را محرّک قتل شمس‌الملک می‌شمرد (ابن اثیر ج ۱۰ ص ۶۱۴). قاضی خود نیز در نامه‌ی ۵۷ بند ۷۳۱ برادران مخاطب را، مقدم و ضیا نامد، در نامه‌ی ۶۵، ج ۲، بند ۲۹ پدر او را حامد می‌خواند. عماد کاتب اصفهانی پسر صفی‌الدین محمد یادشده‌ی بالا، از پدر و عموهای یادشده‌ی خود، در کتابهایش بویژه *نصرة‌الفترة* فراوان یاد کرده گوید: هنگامی که عمید وزیر گوهر خاتون (دخت میراسماعیل بغائی و همسر سلطان محمد سلجوقی) مأمور بغداد شد، کمال‌الملک بر جای عمید بنشست و عزیز عموی من (عماد) معاون وی شد، او بر وزیر چیره بود. پس از جلوس محمود سلجوقی، سلطان جز با عزیز انس نداشت. پس از قتل کمال‌الملک سمیرمی در سال ۵۱۵، شمس‌الملک پنجمین پسر نظام‌الملک طوسی وزیر شد و عزیز باز هم مستوفی برد. عزیز و شمس‌الملک طوسی در عزل انوشیروان وزیر شیعی معتدل دست داشتند (بنداری، ص ۱۲۵، جلیلی، ص ۱۲۷، ۱۵۸-۱۵۹). ابن اثیر گوید: پس از قتل شمس‌الملک به سال ۵۱۷هـ که به تحریک عزیز انجام یافت، شاه سلجوقی وزارت را به عزیز پیشنهاد کرد ولی او نپذیرفت، پس به درگزینی پیشنهاد نمود (بنداری ۱۲۹، جلیلی ۱۶۴-۱۶۵)، عزیز از مستوفی‌گری استعفا نمود (همانجا: ۱۷۲-۱۷۴) در سال ۵۲۰ عزیز با محمود سلجوقی به بغداد رفته و در کشاکش با خلیفه، پیروان خلیفه خانه‌ی عزیز را در بغداد غارت کردند (ابن اثیر ج ۱۰ ص ۶۳۷). عزیز به سال ۵۲۱ سلطان محمود را به عزل درگزینی تشویق کرد (بنداری ۱۳۵، جلیلی ۱۷۵). پس به سال ۵۲۵ درگزینی

سبب زندانی شدن عزیز و دو برادرش ضیاءالدین و صفی‌الدین محمد شد[1] (بنداری ص۱۳۹، جلیلی ۱۸۰-۱۸۱).

در کشاکش میان گنوسیستهای نرم طرفدار بغداد با گنوسیستهای تندرو ضدعرب که در بند ۳-۳۶ یاد شده است، وزیر درگزینی که خود چنانکه خواهیم دید به تهمت همکاری با باطنیان الموت به سال ۵۲۷ کشته خواهد شد، گاهی به انگیزه‌ی هم مسلکی (گنوسیسم) با عزیز دوستی می‌نمود (بنداری ۱۱۹ جلیلی ۱۵۱) و گاهی به دلیل تندروی درگزینی در ایرانگرایی از یکسو و عربزدگی عزیز، در برابر یکدیگر قرار می‌گرفتند. عماد کاتب می‌گوید: درگزینی نمی‌توانست زیانی به عمویم عزیز برساند تا هنگامی که سنجر کسی را برای بازپس گرفتن جواهرات میراث دو دخترش که یکی پس از دیگری به همسری سلطان محمود درآمده و درگذشته بودند، بفرستاد، پس درگزینی نزد محمود وانمود کرد که چون عزیز از چند و چون جواهرات آگاه است و می‌تواند سنجر را از آنها آگاه سازد؛ بهتر است عزیز به زندان رود تا در دسترس سنجر نباشد، پس محمود عزیز را به بهروز شحنه‌ی بغداد سپرد تا به زندان تکریت برده نگاه دارد (بنداری ۱۳۹ جلیلی ۱۸۰). عماد در جای دیگر قتل عمویش عزیز را که در ۵۵ سالگی و چهل روز پیش از قتل درگزینی رخ داد، و در زندان تکریت در حضور زندانبان ایوب و برادرش شیرکوه به انجام رسید، به دستور درگزینی شمرده و ایوب و برادرش را تبرئه می‌کند (بنداری ۱۵۳ جلیلی ۱۹۹، خلکان، وفیات الاعیان ج۱ ص۱۶۹). شاید انگیزه‌ی این تبرئه آن باشد که عماد به هنگام تالیف کتاب تاریخ سلجوقی نانخور صلاح‌الدین ایوبی در سوریه و خلیفه‌ی عرب بغداد بود (سنابرق ص۱۰۳) و نمی‌پسندید که پدر و عموی این فرمانروا شریکِ خون عزیز عموی او باشند. عماد برای پاک نشان دادن دامن خاندان ایوبی فرمانروای آن روز، افسانه‌ای اعجازآمیز هم می‌آورد: شیرکوه (عموی صلاح‌الدین ایوبی) به من (عماد کاتب) می‌گفت: شبی در زندان با عزیز (عموی عماد) نماز می‌گزاردم که هاتفی را شنیدم گفت: همانگونه که ازعزیز طرفداری کردی، خدا تو را

---

۱ . نام محمد در نامه‌ها،ج ۱، بند ۳۰ نام ضیاءالدین نیز در ج ۱، بند ۷۳۱، ج ۲ بند ۴۷ و ۴۲۵) آمده است.

عزیز مصر گرداند، و من سی و اند سال پس از آن تاریخ، از سوی برادرزاده‌ام صلاح‌الدین ایوبی فرمانروای مصر شدم (بنداری ۱۵۳ جلیلی ۱۹۹). خلکان نیز گوید: هنگام قتل عزیز، ایوب و شیرکوه پدر صلاح‌الدین ایوبی عمویش در دژ قتلگاه او حاضر بودند، (بنداری ۱۵۴ جلیلی ۱۹۸، و وفیات الاعیان ۱:۱۶۹). انوشیروان مؤلف شیعی نرم کتاب تاریخ *سلسله‌ی سلجوقی* در آن کشاکش از عزیز و خلیفه حمایت می‌کند و بر محمود سلجوقی و وزیرش درگزینی تندرو تاخته گوید: او گاهی سنی‌نمایی می‌کرد تا یک علوی را بکشد و گاه شیعی‌نما می‌شد تا یک سنّی را بکشد (بنداری ۱۳۷ جلیلی ۱۷۸).

چون عین‌القضات بسیاری از بندهای *نامه‌ها* را با جمله‌ی «ای عزیزا...» آغاز نموده است به درستی دانسته نمی‌شود که کدام از آنها اسم خاص این عزیزالدین باشد مگر در چند جا همچون: تو عزیز از من پرسیده بودی (نامه‌ها: ج ۱، بند۷۳۳) و جای دگر: قزل کی؟ کامل کی؟ عزیز کی است؟ (نامه‌ها: ج ۲، بند۶۷۵) و چون در جای دگر گوید: و کامل و وجیه بوالعز و برادرانت مقدم و ضیاءالدین و غلامت بزغمش (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۳۱) پس شک نیست که او همان عزیز مستوفی عموی عماد کاتب اصفهانی باشد.

عین‌القضات نام محمد برادر عزیز را در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۰) و برادر دیگرش ضیاءالدین را در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۳۱، ج ۲، بند۴۷ و ۴۲۵) آورده است. او از برادری دیگر به نام مقدم نیز یاد می‌کند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۰ و ۷۳۱) که عماد او را یاد ننموده، در عوض عماد از برادری به نام بهاءالدین ابوطالب یاد می‌کند، (بنداری ۱۵۰، ۱۶۵ جلیلی ۱۹۵، ۲۱۵) که عین‌القضات از او نام نمی‌آورد.

۳۶-۴ ـ کامل الدوله

او در نامه‌ی ۴۹، (نامه‌ها، ج ۱ ، بند ۵۴۷)، صدر اجل کامل الدوله و در نامه‌ی ۵۶ (نامه‌ها، ج ۱ بند ۷۱۴) کامل بومنصور نامیده شده و در جاهایی: برادر اجل کامل‌الدوله و گاه کامل و در (نامه‌ها، ج ۳، بند ۲۲۵) برادر عزیز کامل‌الدوله خوانده شده است و بدین سان در ۱۵۹ نامه‌ی قاضی ۲۵ جا از او یاد می‌کند. بنداری: ص۹۵، ۹۶، ۱۲۶، جلیلی ص۱۱۹/

۱۲۰/۱۶۰)، از کامل ابن کافی اصفهانی یاد می‌کند که نایب خطیرالملک میبدی، وزیر سلجوقی شد و برادرزن او بود و سپس به سال ۵۱۷ نایب شمس‌الملک وزیر محمود، بوده است. عین‌القضات نیز در نامه‌ی یکصد و دهم می‌گوید: [چون بساط عدل بگسترند... بدانی که قزل کیست؟ و کامل کی؟ و عزیز کی؟... در خانقاه می‌باشم و کافی‌الدوله و عمر را شب و روز می‌بینم...] (نامه‌ها، ج ۱، بند۶۷۵ و ۶۷۶)، عماد اصفهانی که دشمن گنوسیستها است او را ناقص، بی‌فایده، درازقد، پست فطرت، از خودراضی، سخن چین، خوانده گوید [نیابت وزارت او از بلایای روزگار بود، بر دیگران منّت می‌نهاد که خواهرش همسر وزیر است... *ابن هباریه* (۴۱۴ ـ ۵۰۹) شاعر ابیاتی در نکوهش اصفهان دارد که نام کامل را نیز آورده نکوهشها کرده است] (بنداری ۹۶ جلیلی ۱۲۰). عماد در باره‌ی خطیرالملک وزیر نیز گوید: او یک کلمه عربی نمی‌دانست (بنداری ۹۵ جلیلی، ص۱۱۹:۶). دکتر فرمنش که نامه‌های قاضی به کامل را تک تک بررسی کرده (احوال و آثار عین القضات، ۲۷ـ۳۲) از نامه‌ی ۹۹ (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۰) و (تمهیدات، بند ۳۲۹) چنین می‌فهمد که کامل الدوله ساکن بغداد بوده است و قاضی را از تحریکات فقیهان سنّی دربار ضد او آگاه می‌کرده است. او در یک نامه به قاضی نوشت که بر سر تربت اخی زنجانی (مدفون در زنجان) او را به دعا یاد کرده است. و در همین نامه عین‌القضات می‌گوید سلام تو را به برکت رسانیدم و از کامل الدوله می‌طلبد که در نماز آدینه او را دعا کند (نامه‌ها، ج ۱، بند۵۹۳).

قاضی در نامه‌های ۵۶ و ۵۷ بر کامل‌الدوله اعتراض دارد که چرا بر خلاف نظر عالمی چون عزیز خانهٔ خود را وقف خانقاه کرده او نامهٔ ۱۰۰ و ۱۴۹ را نیز که این تاریخ پنجشنبه عاشورا دارد[1] نیز در نصیحت به کامل نگاشته که برخلاف رای عالمی وقف بر خانقاه می‌کنی تو هر چه را از خود پنهان نداری باید که از من هم پنهان نداری. تو را نشاید که با من دوال بازی کنی و خود را به طبیب نه چنان نمایی که باشی تو را زبان دارد العالم بمنزلة الوالد تو را سال به پنجاه واگذارد تو هنوز بنده مخلوقی قزل را بس که

۱. و بنا بر تقویم وستنفلد ـ قویشی این تاریخ در سال ۵۱۸ یا ۵۲۳ بوده است.

پرستیدی؟ (ج۳، بند ۲۳۱) نه تنها خلاف کردی بلکه دیگران را بر آن داشتی که به خلاف فرمان برخاستند.

در این نامه‌ها دیده می‌شود که کشاکش میان دو گروه آزادیخواهان ایرانی (ضد عربهای الموتی‌گرا و ضد ترکهای شافعی‌گرا) به درون گروه یاران عین‌القضات کشیده شده، کامل گنوسیست و ایرانگرا است که خانهٔ پسرش احمد مرکز نشریات عین‌القضات بود و عزیز شافعی عرب‌گرا با وقف خانه برای خانقاه (شاید به جای مسجد) مخالف است در نامه ۱۵۶ قاضی کامل را متهم به تکبّر و زدن کوس «انا ربکم الاعلی» می‌نماید.

کامل الدوله فرزندی به نام احمد داشت که از پدر دور می‌زیست (نامه‌ها، سوم، بند) شاید به هنگامی که کامل در بغداد بود، پسرش احمد در همدان می‌زیست) و چنانکه در عنوان «مرکز پخش نامه‌ها» خواهیم دید گویا این احمد مسئول پخش آن بوده است.

۳۶ ـ ۵ ـ عماد کاتب اصفهانی (۵۱۹ ـ ۵۹۷)

شماره‌ی ۱۲ نسب‌نامه، ادیب‌ترین افراد خاندان آلّه در ۲ج۲ زاده شده است. تاریخ‌نگار معروف اصفهانی که بیشتر آثار خود را به عربی نگاشته است. فرزند صفی‌الدین محمد م۵۵۷. او قدیمترین راویان شهادت عین‌القضات است که به هنگام شهادت‌وی شش ساله بوده است. عموی او عزیز مستوفی (۴۷۲ ـ ۵۲۷) مخاطب بسیاری از نامه‌های عین‌القضات است که در بند ۳ـ۳۶ یاد شد. نام دو عموی او، مقدم و ضیاءالدین در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۳۱ و ج ۲، بندهای ۴۷ و ۴۲۵) جاودان مانده است، نام عموی چهارم بهاءالدین ابوطالب را خود عماد در تاریخ سلجوقیان چنانکه گفتم ثبت کرده است. پس از گرفتار شدن پدر و عموهای عماد در جمادی ج ۲ ۵۲۵ (اثیر همان سال ج ۱۰ ص۶۶۹) که شهادت عین‌القضات را در ۶ همان ماه در پی داشت عماد کاتب تا هفت سال در میان خاندان آلّه در اصفهان می‌زیست. چون به سال ۵۲۹ سلجوقیان ایران‌گرا، حمله‌ی سپاه بغداد بر همدان را درهم شکسته، خلیفه مسترشد را اسیر کردند، و سپس به فرمانی که به دست «امیر قرآن‌خوان» از سنجر به مسعود رسید، مسترشد در

۱۷ذی‌قعده ۵۲۹ به صورت ناآگاهانه به دست الموتیان کشته شد، دولتیان بغداد پس از عزاداری پسر او راشد را در ۲۷ ذی‌قعده بر تخت پدر نشانیدند و او برای جنگ با سلجوقیان ایرانگرا طرفدار آشتی با الموت به ایران آمده، با عربگرایان شافعی به همکاری آغازید، پس مسعود سلجوقی ایرانگرا به کمک قیام عیّاران بغداد که نوعی سازمان جوانان گنوسیست مسلمان و بیشتر ایرانی بودند، دانشمندان بغداد را، که همراه مسترشد در حمله بر همدان شرکت کرده، اسیر مسعود شده و اکنون با وی به بغداد آمده و به قدرت بازگشته بودند، همچون علی بن طراد زینبی وزیر شیعی (۴۶۲ - ۵۳۸) (طبقات اعلام شیعه سده‌ی ششم ص۱۹۱ - ۱۹۲) و مانند ایشان را وادار کرد تا در ۱۸ ذی‌حجة ۵۲۹ راشد خلیفه را برکنار کرده مقتفی نیمه‌گنوسیست (۴۸۹ - ۵۳۰ - ۵۵۵) را بر تخت نشانیدند (اثیر ج ۱۱ ص۴۱-۴۳) لیکن راشد فتوای خلع را نپذیرفته با همکاری برخی امیران سلجوقی عربگرا که از پیش با او هم‌فکر بودند چون داوود پسر محمود (م۵۲۶) به خوزستان رفت، و چون در آنجا سپاهیان ایرانی ایشان، به سلجوقیان ایرانگرا پیوستند، راشد (خلیفه‌ی معزول) به عربگرایان اصفهان که عماد کاتب و پدر و برادرانش در میان ایشان بودند پناه آورده به توطئه‌چینی ضدصلح سلجوقی -الموتی پرداخت، پس ایرانگرایان، اصفهان را محاصره کردند و در ۲۵ رمضان ۵۳۲ چند تن خراسانی ایراندوست (شاید الموتی‌گرا ناشناخته) بر خانه‌ی وی که می‌خواست در آن بخسبد تاخته او را کشتند و لاشه‌ی او در شهرستان نزدیک اصفهان به خاک سپرده شد (اثیر ج ۱۱ ص۶۲). با مرگ راشد، عربزدگان اصفهان از محاصره‌ی ایرانگرایان بیرون آمده، عماد همراه پدر و برادر کوچک او، بوبکر حامد به کاشان رفتند. پدر، ایشان را به مدرسه‌ی «مجدیّه» کاشان سپرده خود با اردوی داود سلجوقی عربگرا، به ری رفت (سنا برق ص۸) رنجهای شکست داود از عمویش طغرل در این سفر دامن خاندان عماد را نیز بگرفت، تا آنکه به سال ۵۳۳ به اصفهان رسیده از آنجا نیز به بغداد گریختند، عماد در دانشگاه نظامیه عربی آموخت و در ۵۴۳ به موصل شد، وزیر جمال‌الدین جواد که هم فکر عموی عربگرای او (عزیز) می‌بود، او را گرامی داشت. عماد در سال ۵۴۳ به اصفهان بازگشت و در انجمن عربگرایان شافعی به دانشمندی شناخته شد. او در ۵۴۵ به

همدان رفته در ۵۴۸ همراه با جمال خجندی به حج رفت و پس از بازگشت در شوال ۵۴۹ به اندیشه‌ی یک گردش کوتاه به بغداد رفت ولیکن تا ۵۵۲ در آنجا بماند (سنا برق ص۹) عماد پس از رهایش از پیگرد سلجوقیان اصفهان به بغداد رسیده به پناه عون الدین یحیی بن هبیرة (ز۴۹۹ وزیر ۵۴۴ م ۵۶۰) درآمد.

۳۶ـ ٦ـ هبیرة و جزیرة الخضراء

گنوسیست‌نمایی عباسیان پس از آشکار شدن گرایشهای آشتی‌جویی سلجوقی ـ الموتی (← بخش۱ بند۲۲) بیشتر شد. گرایش گنوسیستی وزیر هبیره را نه تنها در پناه دادن به یاران دربدر شدهٔ عین‌القضات ، که پس از شهادت او در همدان ۵۲۵ به بغداد پناهنده شده بودند، می‌توان دید، بلکه در جلساتی نیز مشاهده کرد که در خانه‌ی این وزیر در بغداد برای تبلیغ مسأله‌ی غیبت امام دوازدهم شیعه تشکیل می‌شد. این تبلیغات که در حدّ خود به دفع خطر امامِ شمشیر به دستِ الموتیان (دشمنان اصلی خلیفه و وزیرش هبیره) کمک می‌کرد، تا آنجا گسترش داشت که نام هبیره‌ی وزیر را در سرآغاز سند افسانه‌ی پرآوازه‌ی «جزیرةالخضرا» یا جزیره‌ی صاحب الزمان جاودانه کرد. این داستان مکرر در بحارالانوار (ج۵۲ ص ۱۵۹ ـ ۱۷۴ و شکل دیگرِ آن در (بحار ج۵۳ ص۲۱۳ ـ ۲۲۰) و جاهای دیگر چاپ شده است. (ذریعه ج۵ ص۱۰۶) احوال هبیره نیز با مدارک گوناگون آن، در قاموس الاعلام زرکلی ج۹ ص۲۲۲ دیده می‌شود.

۳۶ـ ۷ـ عماد در خدمت صلاح الدین ایوبی

عماد از طرف وزیر هبیره به فرمانداری بصره و سپس واسط منصوب شد و پس از مرگ هبیره (به سال ۵۶۰) عماد مانند دیگر یاران گنوسیست این وزیر، به دست سنیان سلفی که جانشین هبیره شدند، زندانی شد و پس از آزادی در سال ۵۶۲ به دمشق نزد نجم‌الدین ایوب بن شادی (۵۶۸) پناه جست. ایوب پدر صلاح‌الدین سردار کُرد ضدصلیبی (۵۳۲ـ۵۸۹) که به هنگام قتل «عزیز» عموی عماد و بزرگ خاندان آلـه در زندان تکریت فرماندار بود از آن هنگام با خاندان آلُه آشنا بود. ایوب عماد را به فرزند خود صلاح الدین برای دبیری فارسی و عربی معرفی کرد. عماد پس از این در خدمت

صلاح‌الدین از گنوسیسم برگشته بود و در براندازی گنوسیسم شیعی اسماعیلی از مصر و تحویل دادن آن کشور به عربان سنّی سلفی‌تر بغداد در سال ۵۶۷ همکاریها کرد و یک سده بر عُمرِ حکومت عرب بر ایران بیفزود. باری، زشتکاری صلاح‌الدین بدین پایان نمی‌گیرد، به گفته‌ی خلکان؛ صلاح‌الدین به پسرش ظاهر که فرماندار حلب بود دستور داد تا سهروردی بزرگ، مؤسس فلسفه‌ی اشراق اسلامی را که برای بررسی فلسفه‌ی خسروانی در کوهستان کسروان از زنجان بدانجا آمده بود زندانی کرد و در ۵ رجب ۵۸۷ بکشت. رمضان شِشِن، منسوب به چچنهای روسیه در احوال عماد در مقدمه‌ی «سناالبرق الشامی» گوید: نظر سیاسی روشن از عماد نیافتم، او هر بزرگ را که پناهگاه او بود چون نورالدین حاکم سوریه و صلاح‌الدین ایوبی و قاضی فاضل وزیر صلاح‌الدین برای مال اندوزی می‌ستود او از زیردستان نیز حمایت می‌کرد (ص۱۲) لیکن ما با در نظر گرفتن پیشینه‌ی سیاسی او در ایران که همچون همه‌ی خاندان آلِه مریدان شافعی عرب زده عین‌القضات بوده که مبارزه برای گنوسیسم ایرانی اسلامی را در حمایت از عرب سنی بر ضد ائتلاف ترکان با الموتیان می‌دید و پس از شکست در ایران به عراق و سوریه آمده عرب‌زده‌تر شد. نقادان ادب عربی، طرفدار او چون صفدی و مخالف او ابن اثیر انشای مسجع عالی او را آمیخته با مفهوم فارسی شمرده‌اند و کتاب «البرق الشامی» او را «شاهنامه‌ی صلاح‌الدین ایوبی» خوانده‌اند (ص۳۲) که منشی همه‌ی فتحنامه‌های آن است (سنا البرق الشامی ج و مقدمه‌ی رمضان ششن = چچن) عماد پس از دور شدن از ایران تحت‌تأثیر محیط سنّی عرب زده‌تر شده از گنوسیسم اسلامی دوری می‌جست. خدمات وی به ایران از آن پس، از راه فرهنگ مشترک اسلامی و محدود به بخش تسنّن است. عماد که فارسی‌نگار بود در نوشته‌های عربی خود مفهوم‌های شاعرانه ایرانی و بسیار کلمات فارسی مانند کلمه‌ی درگاه را به انشای عربی سوریه سده‌ی ششم وارد کرده موجب غنای زبان فقیر عربی شده است. عماد مانند دیگر شافعیان در کشاکشهایی که میان خلیفه‌ی عرب و سلجوقیان ایرانیزه شده و همدستان اسماعیلی ایشان چون وزیر سعدالملک شهید (وزیر ۴۹۸ - ۵۰۰) (نسائم الاسحار ج محدث ص۵۴) و وزارت سلجوقی، اقبال ص۱۵۵ - ۱۶۲ با مشتی ناسزا به این وزیر و

سه شهید هم رزم او، و نیز درگزینی شهید ۵۲۷ پیش می‌آید همه جا از خلیفه طرفداری می‌کند و مخالفت با طاغوت را شوم می‌داند او هفت مجلد «برق شامی» و ده مجلد «خریدةالقصر» را در تاریخ ادبیات عرب و دنباله‌ای برای «زینةالدهر» سعدِ ورّاق خطیری (م۵۶۸) که آن خود دنباله‌ی «دمیة القصر» باخرزی، وآن دنباله‌ی «یتیمة الدهر» ثعالبی بود نگاشت (وفیات خلکان ج۴ ص۲۳۵) و چنانکه می‌بینیم این سه تن نیز مانند عماد، ایرانی تبارِ عرب زده بودند. عماد کتاب تاریخ سلجوقی نوشیروان کاشانی (۴۵۹ - ۵۳۲) وزیر فارسی‌نگار مسترشد (۵۱۲ - ۵۲۹) خلیفه‌ی عباسی را با افزایش اندک چاشنی سنّی‌زدگی از فارسی به عربی برگردانید، بدبختانه اکنون نسخه‌ی عربی و فارسیِ این کتاب، هیچ یک در دست نیست، و تنها کوتاه شده از عربیِ آن به نام «زبدةالنصرة» (ذریعه ج۱۲ ش۱۹۵) نگاشته‌ی بنداری اصفهانی فتح بن علی (۵۸۶ - ۶۴۳) مترجم شاهنامه با انشای مسجّع سنگین عربی را، هوتسما خاورشناس (۱۸۵۱ - ۱۹۴۳) بیافت و در لیدن به سال ۱۸۸۹م پخش کرد و سومین بار در سال ۱۹۷۴م به تصحیح و مقدمه‌ی کم مایه‌ی محمدعزاوی و هزینه‌ی‌بنیاد فرهنگ‌ایران در قاهره(دارالرائد العربی) در ۲۸۴ص چاپ شد.

۳٦ - ۸ - سه یار دبستانی

هوتسما در پیشگفتار خود بر زبدةالنصره‌ی یاد شده، مشکل ناهمسالی سه یار دبستانی را بدین سان بگشود که: سومین یار و همشاگردی خیام و صبّاح، نوشیروان شیعی مؤلف کتاب تاریخ سلجوقی زبدةالنصره بوده است نه نظام‌الملک سنّی (به نقل جامع التواریخ ص ۱۱۰-۱۱۲) که نیم قرن از آن دو یار پیرتر است، نوشیروان نیز درهمین کتاب (بنداری ص۶۲ جلیلی ص۷۵) به برخی از همکلاسیان جهانگرد خود از مردم ری اشارت دارد که قیام کرد و دژها بگشود که اشارتی آشکار به صبّاح دارد «زبدةالنصرة» به دست دوست عزیز من شادروان محمدحسین جلیلی (۱۲۹۸ - ۱۳۵۸خ) به فارسی با انشایی نارسا ترجمه شد و به سال ۱۳۵۶ در تهران در ۳۸۶ ص چاپ و پخش شد. جلیلی فرزند شیخ هادی بن عبدالرحیم پسر عبدالرحمان کرکوتی (۱۲۲۲ - ۱۳۰۵) از

خاندان علمی بود که در ذریعه ج ۲۰ ص ۴۳، ج ۸ ص ۲۳۳، ج ۱۲ ص ۱۶۵ ج ۱۸ ص ۱۷، طبقات قرن ۱۴ ص۱۱۰۵ یاد شده است.

من در این گفتار به صفحات این چاپ با نشان «جلیلی» ارجاع می‌نمایم. عماد احوال خود را در «برق الشامی» و کوتاه شده‌ی آن را بنداری در کتاب «سنابرق» و خلکان در «وفیات الاعیان ج ۴ ص۲۳۳-۲۳۸» آورده‌اند.

۳۷

وزیر درگزینی انس‌آبادی[۱]:

و به گفته‌ی عباس اقبال آشتیانی؛ قوام‌الدین ابوالقاسم زین‌الملک انس آبادی درگزینی عمادالدوله[۲]. عماداصفهانی کاتب (۵۱۹ - ۵۹۷) افزون بر آنها نام او را ناصربن علی[۳]. و ابن اثیر(۵۵۵-۶۳۰) نام او را علی‌بن قاسم[۴]. منشی کرمانی در ۷۲۵او را ناصربن حسین[۵] و خواندمیر (م۹۴۱) وی را ناصربن حسن خوانده است[۶].

۳۷ ـ ۱ ـ آغاز کار درگزینی

از کدخدایی برای علی بار حاجب محمود سلجوقی آغاز شد (راوندی، راحة‌الصدور ص ۱۷۰س۷) و به وزیری سنجر (شاه ۵۱۱ ـ مرگ ۵۵۲) و برادرزاده‌اش محمود (شاه ۵۱۱ ـ ۵۲۵) پسر محمدبن ملکشاه سلجوقی رسید، و در پایان به هنگامی که وزیری طغرل (م۵۲۷)[۷] برادر محمود بن محمدبن ملکشاه داشت، به دستور طغرل در شاپور خواست خرم‌آباد کشته شد(۵۲۷). این مرد گنوسیست تندرو متهم به اسماعیلی‌گری و مورد ستایش سنایی غزنوی بود[۸]، هرگاه که سلجوقیان می‌خواستند از

---

۱. هر چند درگزینی از مخاطبان عین‌القضات در نامه‌ها نیست لیکن از آن رو که از وزیران و قدرتمندان مؤثر در روزگار شهادت عین‌القضات است در اینجا آورده می‌شود.

۲. وزارت در عهد سلاطین سلجوقی چ۱۳۳۸ خ. ص۲۶۵.

۳. بنداری ص ۱۴۵.

۴. ابن اثیر ج ۱۰ ص۲۴۲ و ۶۸۷.

۵. نسائم الاسحار ص ۷۴.

۶. دستورالوزراء، چ سعید نفیسی ص۲۰۴.

۷. زامباور ص۳۳۴ مرگ طغرل را در ۵۲۷ می‌آورد لیکن عماد آن را در محرم ۵۲۸ می‌داند (بنداری ۱۵۷، جلیلی ۲۰۵)

۸. سنایی غزنوی و قوامی رازی شاعران گنوسیست که همواره از ستایش پرهیز می‌نمودند چند ←

نیروی الموتیان بر ضد عرب بهره گیرند از درگزینی سود می‌جستند، او نیز برای تضعیف عربان قدرت ترکان سلجوقی را بکار می‌گرفت. عماد کاتب سنی‌منشانه و عرب‌گرایانه گوید: انس آباد، دهکده‌یی از بخش اعلم (معرَّب المر) نزدیک درگزین است که مردم آن خرم دین و مزدکی‌اند[1]، علی پدر این وزیر از کشاورززادگان دیه انس آباد درگزین بود، او پسر خود ناصر را از آنجا به اصفهان آورد تا نوشتن آموخت و کارآمدی برجسته شد، کمال سمیرمی و عزیز عموی من (عماد کاتب) نخستین بار او را به کار گماردند، و در پایان نیز عمویم به دست همو کشته شد (بنداری. ص۱۱۴، جلیلی ص۱۴۳). مورخان سنی‌زده می‌نویسند به هنگام مرگ محمد سلجوقی، پسرش محمود بدور از چشم عموی بزرگش سنجر، به جای پدر بنشست، پس درگزینی وزیر میرعلی حاجب بارشاه، که هر دو متهم به گنوسیسم حاد اسماعیلی بودند مقداری از دارایی را برده به کار برهم زدن میان محمود و عمویش سنجر پرداختند، ایشان شاه سمرقند و نیز دبیس صدقه امیر حله را که خود گنوسیست وازلران عرب شده‌ی پشت کوه بود بر ضد سنجر شورانیدند و چون درگزینی به ملاحدهٔ اسماعیلی گرایش داشت سپاه امیر شیرگیر را که سلجوقیان به محاصره الموت فرستاده بودند تضعیف کرد تا از هم بپاشید و الموتیان ایشان را نابود کردند. درگزینی، سلجوقشاه برادر محمود را همراه خطیرالملک به فارس فرستاد تا از دربار دور باشند، چون سنجر از خرابکاری ایشان در عراق آگاه شد از خراسان به طرف ری حرکت کرد و امیرعلی حاجب، سپاه محمود را آماده جنگ با او کرد، پس صدقه‌ی حله نیز با ایشان برفت و در ۱۲ جمادی یکم ۵۱۳ در ساوه جنگ درگرفت و محمود شکست خورد لیکن باز هم درگزینی پیش افتاده محمود را با عمویش سنجر آشتی داد و همراه محمود از اصفهان به دیدار عمویش سنجر به ری رفتند و سنجر محمود را به

← قصیده در ستایش وزیر درگزینی دارند (دیوان سنایی ص۱۰۹ - ۱۱۱ - ۱۱۴، دیوان قوامی ص۴۴) و تاریخ وزراء قمی. ص۱۸ نامه‌ی سنائی به درگزینی در مجله‌ی ارمغان سال۱۸ ص ۶۴۷ چاپ شده است ن.ک: (ذریعه ۹:۴۷۱).

۱ . مزدکی بودن مردم درگزین و «آلمُرّه» را یاقوت نیز از نوشیروان کاشانی (۴۵۹-۵۳۲) نقل می‌کند (معجم البلدان، واژه‌ی درگزین).

ولیعهدی خود بگماشت و کمال‌الملک سمیرمی را به وزیری و علی را حاجب سالار و درگزینی را به ریاست دیوان طغرا نهاد و خود سنجر به خراسان بازگشت پس دختر خود را به عنوان همسری برای محمود فرستاد.

۳۷-۲ــ چیرگی درگزینی بر کارها:

عماد می‌افزاید: هنگامیکه به سال ۵۲۱ سنجر به خراسان باز می‌گشت درگزینی چند فرمان سفید امضاء از وی بگرفت تا دوری راه روند کارها را بکندی نکشاند. نخستین جا که درگزینی از این فرمانها سود برد برای کشتن عزیز در زندان تکریت بود، یکی از آنها را به دستِ بهروز اخته به دژ تکریت فرستاد که نجم‌الدین (پدر صلاح‌الدین ایوبی) دژبان آنجا بود و وی پس از اندک تردید دستور را پذیرفت (بنداری ۱۵۳، جلیلی ۱۹۸-۲۰۰).

چشم‌گیر است که عماد کاتب مؤلّف این تاریخ چون نانخور ایوبیان در سوریه و مصر بود، در اینجا می‌کوشد تا ایوب دژبان را از قتل عزیز تبریه کند و آن را صد درصد به گردن درگزینی گنوسیست بنهد، در صورتی که خود عماد در همانجا گوید: چهل روز پس از قتل عزیز، درگزینی نیز به دست همان طغرل شاه سلجوقی عربگرا کشته شد. اگر همه‌ی سخنان این مؤرخان درست باشد، پس عزیز نیمه‌گنوسیست مرید عین‌القضات، به دست درگزینی گنوسیست تندرو، و این نیز خود به دست طغرل سلجوقی سنّی عربگرایِ دشمن ایران کشته شده است، و این بدبختانه نموداری از نتیجه‌ی اختلاف درونی ایرانیان در برابر دو دشمن عرب و ترک حاکم در سده‌ی ششم بر ایران بوده است.

نمونه‌ی نفوذ درگزینی در اسماعیلیان الموت آنکه: هنگامی که طغرل دستور کشتن درگزینی را داد از او پرسید: پس آن کمکها که اسماعیلیان الموت نوید دادند چه شد؟ درگزینی پاسخ گفت: گروهی از ایشان را فرستاده‌ایم دشمن تو را بکشند... سپس گزارش رسید که چند تن اسماعیلی به خرگاه آق سنقر ریخته اتابک مسعود، برادر تنی و دشمن طغرل را کشته‌اند و سپاه مسعود از همدان به سوی آذربایجان واپس نشسته‌اند (بنداری ۱۵۵ جلیلی ۲۰۲). برای احوال درگزینی تاریخ گزیده ص ۴۶۴ و سمعانی و یاقوت: معجم‌البلدان، واژه‌ی درگزین نیز دیده شود.

۳۸

مرکز پخش نامه‌ها

عین‌القضات در نامه‌ی ۴۶ گوید: من نبشته‌ها به نزدیک فرزند احمد می‌فرستم، ندانم که را می‌دهد... نبشته‌ها را آنجا نسخه کرده‌اند... و آن مهمی که در آن کاغذپاره نبشته‌ام چنین می‌دانم که رسیده است (نامه‌ها، ج ۱، بند۶۰۵) از اینجا درمی‌یابیم که قاضی برخی نامه‌های ایدئولژیک را که جنبه‌ی همگانی داشته به یک مرکز پخش می‌فرستاده، در آنجا نسخه‌برداری و برای کسانی نامعیّن از مریدان پخش می‌شده است. او در جای دیگر که به روزگار زندگانی برکت (درگذشته‌ی ۵۲۰ یا ۵۲۴) نوشته است می‌نویسد: فرزند احمد را باری دو سه دیده زین الشرف مواظبت می‌نماید. (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۴۱ و ۵۹۲). اینک آیا این زین الشرف همان زین الدین است که در نامه‌ی قاضی به مستوفی (همانجا بند۵۲۵) مقام وزارت دارد؟ آیا نامه‌های ایدئولژیک عین‌القضات زیر نظر این وزیر گنوسیست پخش می‌شده است؟

فرمنش فرزند احمد را که نامش در پنج نامه[1] آمده، فرزند کامل الدوله تشخیص داده ولی دور نیست که احمد فرزند عین القضات باشد که پدرش نامه‌های خود را به نزد او می‌فرستاد و در آنجا نسخه‌برداری و پخش می‌شده است، به ویژه که در نامه‌ی احمد غزالی به عین‌القضات او را «فرزندت احمد» خوانده است (نامه‌ها: ص...) عفیف نیز عبارت نامه‌ی ۷۹ را (ج ۲: بند ۲۲۱) «فرزندم احمد» با اضافه به ضمیر اول شخص نقل کرده است (مقدمه‌ی تمهیدات: ۱۵:۷۸) باری آن که قاضی درباره‌ی وی گوید: احمد را حَفَظه اللّه و جَعلَه من عبادِه الصالحین، باری دو سه دیدم (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۴۱ و ۵۹۴) ظاهراً کودک است و دور است که مسئول پخش باشد.

ولی به هر حال خانه‌ی کسی احمد نام مرکز پخش نامه‌های عین‌القضات بوده و برخی از این نامه‌ها مخاطب ویژه نداشته، و برای همگان نگاشته می‌شده است و در برخی مخاطب ویژه، بهانه بوده، و مقصود اصلی همگانند.

---

۱. نامه‌ها، ج ۱، بندهای ۴۴۱، ۵۹۴، ۶۰۵، ج ۲: بندهای ۲۲۱، ۶۷۶.

نامه‌پراکنی از نخستین سده‌ی میلادی وسیله‌ی تبلیغ و اطلاع رسانی گنوسیستها می‌بود که نمونه‌ی آن در نامه‌های رسولان مسیح هم دیده می‌شود. در اسلام نیز این رفتار از پرسگان مانوی به سیاحتگران صوفی رسیده بود. سلمی محمدبن حسین (۳۲۵ـ ۴۱۲) در *حقایق‌التأویل* از نامه‌های ابوعثمان حیری نیشابوری (م۲۹۸) که به برادران (گنوسیست) خود می‌نوشت یاد می‌کند (تفسیر سوره‌ی اعراف، ۳۳:۷ و یونس، ۳:۱۰)، لیست بسیاری از آنها نیز به عنوان مکاتبات و مکاتیب و مکتوب و مکتوبات در ذریعه ج۲۲ ص۱۲۷ تا ۱۸۱ دیده می‌شود.

۳۹

پیش‌بینی شهادت

شاید هر کس که با این شور و حرارت، علیه باورهایی که تکیه‌گاه ایدئولوژیک فرمانروایان است سخن گوید، می‌تواند مانند حلاج، عین‌القضات، سهروردی اطمینان داشته باشد که به مرگ طبیعی نخواهد مرد،[1] قاضی نیز چنین پیش بینی کرده می‌گوید:

ندانم که سر در زبان بازم یا در قلم (نامه‌ها، ج۲، بند ۱۱۱) نیز گوید: فردا باشد روزی چند عین‌القضات را ببینی که این توفیق چون یافته باشد که سر خود را فدا کند... من خود می‌دانم که کار چون خواهد بود (*تمهیدات*، ص۲۳۶: ۶-۷ بند ۳۰۶ و نیز بند ۳۲۹). پس از شهید شدن قاضی نیز احساسات حق شناسانه‌ی گنوسیستها افسانه‌هایی همانند آنچه برای حلاج ساخته بودند بر آن پیش بینی‌ها افزودند، چنانکه امین احمد رازی در *هفت اقلیم* داستانی آورده که عین‌القضات چندی پیش از شهادتش کاغذی مهر شده به مریدانش داده گفت: پس از نماز عشای فلان شب باز کنند، این روز شهادت او بود و چون نامه را گشودند این شعر را خواندند:

ما مرگ و شهادت به دعا خواسته‌ایم وآنگه دو سه چیز با بها خواسته‌ایم
گر دوست چنان کند که ما خواسته‌ایم ما آتش و نفت و بوریا خواسته‌ایم

---

۱ ـ من خود با اینکه در بسیاری از مسائل به ویژه درباره‌ی گنوسیسم با کسروی اختلاف بسیار دارم باید بگویم که پیش بینی کشتن او را از زبان خودش چندین بار شنیدم.

۳۹ـ ۱ ــ پذیرش شهادت

عسیران مانند ماسینیون می‌گوید: عین‌القضات و حلاج شهادت خود را شایسته و نتیجه‌ی طبیعی آشکار کردن سرّ خدا می‌دانسته‌اند. ایشان به داستان سخنرانی حلاج در جامع منصور بغداد استناد می‌نمایند، که خطاب به مردم گفته بود: کشتن من بر شما واجب شرعی است، و سپس شعر هفت بیتی زیر را از او آورده‌اند:

أُقْتُلونی یا ثِقاتی إنَّ فی قتلی حیاتی

و نیز داستان نماز گزاردن حلاج در پای دار و دعا کردن برای کشندگانش که: خدایا تو خود ایشان را بدین راه انداخته‌ای پس ایشان را ببخشا! و داستان شیخ «سیاوش» در بندهای ۲۹۹ تا ۳۰۶ *تمهیدات*، و نیز داستان نماز گزاردن عین‌القضات و بوسیدن چوبه‌ی دار و سخنرانی او در جامع منصور را شاهد آورده‌اند (مقدمه‌ی شکوی، ص۲۹-۳۲). البته این سخنان به احساسات عالی شاعرانه و شور مقدس عرفانی بیشتر نزدیک است تا به حقایق زندگانی.

روند کشتن حلاج به دستور مقتدر خلیفه‌ی عباسی (۲۹۵-۳۲۰) و وزیر او حامدبن عبّاس (وزیر سالهای ۳۰۶ ـ ۳۱۱ هـ) را مشکویه در *تجارب الامم*، نسخه‌ی ایاصوفیه ج۵: ۱۵۳ ـ ۱۶۱ به درازا و گسترده آورده است. (ترجمه‌ی منزوی، ج۵، ص۱۴۳-۱۴۱).

قاضی گوید: کامل‌الدولة والدین نبشته بود؛ گفت که در شهر می‌گویند که عین‌القضات دعوی خدایی می‌کند، و به قتل من فتوا می‌دهند. ای دوست اگر از تو فتوا خواهند، تو نیز می‌ده! همه را این وصیّت می‌کنم... من خود این قتل به دعا می‌خواهم... (تمهیدات، بند۳۲۹).

۴۰

دفاعنامه‌ی عین‌القضات

چون بررسی کتابچه‌ی *شکوی‌الغریب* را برای شناخت عین‌القضات سودمند دیدم چکیده‌ی آن را در چند سطر در اینجا می‌آورم:

قاضی این کتابچه را به عنوان دفاعنامه یا شکایتنامه علیه ستم حاکم به زبان تازی در یکی از زندانهای عراق نگاشته است. این رساله نخستین بار در *مجله‌ی آسیایی پاریس*:
Journal Asiatique Mase 1930, Paris, P. 25-67.
به کوشش محمدبن عبدالجلیل پخش شد، سپس عفیف عسیران آن را در تهران در مجموعه‌ی *مصنّفات عین‌القضات* در ۵۲ ص + ۳۸ص مقدمه به سال ۱۹۶۲م پخش کرده است. سپس به خامه‌ی دکتر قاسم انصاری به فارسی گردانیده و به سال ۱۳۶۰خ در ۹۸ص چاپ شده است.

۴۰ـ۱ـ محتوای دفاعنامه

قاضی این شکایتنامه را با یک شعر تازی آغازیده که معنی آن چنین است: ای مردم! آیا شایسته است هر آمد و شد من زیر دید با نگهبان باشد؟ سپس او دانشمندان بزرگ جهان را مخاطب نهاده از رنج زندان و جدایی از خویشان ودوستان همدان و دوری از اروندکوه و ماوشان یاد نموده است.

از اشعار مجنون لیلی، بشار (شاید همان بشّار برد، زندیق کشته‌ی ۱۶۷ هـ / ۷۸۶م) و ابن حجر و طهمان و اشعار خود و جز آنان آورده است. او می‌گوید: برخی از علمای عصر، خدا توفیقشان دهاد و کینه از دلشان بزدایاد، جمله‌هایی پراکنده را، از کتابچه‌ای که من در زمان کودکی (شکوی، ص۱۹:۲۶) بیست سال پیش نگاشته بوده‌ام درآورده مرا متهم کرده‌اند (شکوی، ص۷). چون قاضی سنّ خود را تیز در این هنگام سی و سه ساله آورده (ص ۷:۴۰) اگر تولد قاضی به سال ۴۹۰ هـ باشد، پس تألیف شکوی در ۵۲۳ هـ ، دو سال پیش از مرگ او خواهد بود و باید رساله‌ی مورد اتهام را در سن سیزده سالگی به سال ۵۰۳ نگاشته باشد. برخی جمله‌های مورد تهمت آن کتابچه راکه قاضی در این شکایتنامه می‌آورد، دارای مضمونهای فلسفی و گنوسیستی عالی است[1] و نشانه‌ی استعداد ادبی و فکر عین‌القضات از دوران کودکی می‌باشدکه چنان چیرگی بر زبان تازی بدو داده است! قاضی می‌گوید: معنی کلمات مبهم هر کس را باید از گوینده

---

۱ . *شکوی‌الغریب*: ۲:۲۷-۴.

پرسید، نه از دشمن او (شکوی، ۴:۱۰). تصوّف نیز مانند هر علم دیگر اصطلاحهایی دارد که تنها اهل آن می‌فهمند و معنی آن را باید از ایشان، نه دیگران، پرسید (شکوی: ۶:۲۶).

۴۰ـ۲ـ موارد اتّهام دوری از تسنّن

عین‌القضات در شکایتنامه‌ی بالا موارد اتهامی را که فقیهان علیه او در آن کتابچه یافته بودند چنین آورده است: ۱ـ نبوّت طوری ورای عقل دانسته شده، یعنی ازراه عقلی قابل اثبات نیست (شکوی ص۶:۹) ۲ـ خدا «کلّ جهان» و مصدر وجود خوانده شده است. ۳ـ جهان جاودانه دانسته شده است (شکوی، ص ۹:۱۰) ۴ـ علم خدا به جزئیات نفی شده است (شکوی، ۱۱:۱۰). ۵ـ رابطه‌ی پیرو مرید همانند (اصل تعلیم اسماعیلی، نیاز به امام معصوم بیان شده است (شکوی ص ۱۰ س۱۳). ۶ـ ناشایستهایی جز نگارش آن کتابچه نیز به عین‌القضات نسبت داده بودند (شکوی، ص۱۲:۱۱). ۷ـ او ادعای نبوّت کرده است (شکوی ص۱۴ س۳ تا ۱۷:۳۳). ۸ـ او گفته است که: کنه ذات خدا را انبیا نیز درک نکنند (شکوی، ۱۸:۳۳). قاضی برای دفاع از هر یک از این چند تهمت جمله‌هایی همانند آنچه در کتابچه آمده از غزالی، خلدی، اسراری، خرّاز، ذوالنون، یحیی‌بن معاذ، جنید، واسطی و صوفیان دیگر آورده که همان معنی را می‌دهد و کسی بدیشان اعتراض نکرده است و چنین نماید که اتهام عین‌القضات چیزی بیش از «تصوف» است، زیرا که سلجوقیان برخلاف عربها، تصوّف و گنوسیسم دور از «رفض» را پذیرفته بودند و عین‌القضات خود را پیرو تصوّف می‌خواند (ص۶ س۹) قاضی در این شکایتنامه صدها اصطلاح از علوم گوناگون حساب، هندسه، نحو، صرف، عروض و منطق... یاد می‌کند و لیستی از نام بیش از یکصد صوفی سخنور که شش تن آنان از زنان اند و همگی پیش از سده‌ی چهارم می‌زیستند می‌آورد، و نیز سیزده تن نگارنده‌ی صوفی را یاد کرده است. او می‌گوید: نخستین کسی که به لقب صوفی شناخته شد عبدک صوفی[1] در سده‌ی سوم

---

۱ . برای شناخت عبدک صوفی گرگانی،ن.ک نجاشی،ص ۲۷۱،طوسی ش۸۰۸، قهپایی، ۲۷۵:۵ و ۱۶۴:۷، ←

بوده است (**شکوی**: ۱۷). فراهم کردن این همه آگاهی در زنجیر زندان (**شکوی**: ۱۴:۳۰) نشانه‌ی استعداد فوق‌العاده‌ی این شهید مرد است که بی‌گمان آثار وی مورد استفاده‌ی عطار و جامی و دیگران بوده است. عین‌القضات در اینجا می‌گوید: دشواری‌هایی در سنّت هست که جز از راه «شطح»شناسی صوفیانه بازشدنی نیست (**شکوی**، ۱۵:۳۱، ۳:۳۲). سپس او نمونه‌هایی از «شطح اندازی» صوفیان بنام را آورده، در پایان گوید: سخن عاشقان شنیدنی است نه گفتنی! (**شکوی**، ۴:۳۶). سپس می‌گوید: در کلام‌اللّٰه کریم نیز کلماتی متشابه هست که گمراهان آنها را گرد آورده به رخ مسلمانان کشند (همانجا ۱۲:۳۶). ایشان می‌گویند: اگر او پیامبر می‌بود، خدا را در قرآن جسم نمی‌انگاشت (همانجا ۸:۳۷). اگر ملحدی بپرسد: چگونه شما ادعای پیامبری را از کسی می‌پذیرید که می‌گوید: خدا گرسنه، بیمار، خشمگین، خشنود می‌شود، خنده می‌کند، مهر و کین می‌ورزد، وام و صدقه دریافت می‌کند، صورتی همچو آدمی دارد، بالا و پایین می‌آید، چشم، گوش، دست، انگشت دارد؛ گوییم: این واژه‌ها را باید همراه با قرینه‌ی جمله‌ی [لیس کمثله شیء] در نظر گرفت (**شکوی** ۱۳:۳۸). دشمنان من نیز سخنان مرا این گونه به دور از قرینه تفسیر کرده‌اند. دشمنان به من رشک می‌ورزند که من در کودکی کتابها نگاشته‌ام که بیست و پنج سالگان آن را درنمی‌یابند (همان ۱۳:۳۹). در اینجا وی لیستی از نامهای هشت کتاب خود آورده گوید: ***زبدة‌الحقایق*** را که آخرین کتاب من است در سن بیست و چهارسالگی نگاشتم و اکنون سی و سه سال دارم (همانجا ۷:۴۰). ولی ما می‌دانیم که عین‌القضات ***تمهیدات*** فارسی را که بی‌پرده‌ترین بیان از مشرب گنوسیسم اسلامی خود را در آن گنجانده، در شب آدینه نهم رجب به پایان رسانیده و عفیف عسیران، از روی تقویم وستنفلد آن را با سال ۵۲۱ برابر کرده است (عسیران، مقدمه‌ی ***تمهیدات***، ص۱۷و۶۹)، وستنفلد، ترجمه‌ی قریشی ص۱۰۵). پس گویا عین‌القضات به صلاح خود ندیده بود که در دفاعنامه‌ی خود، از آن کتاب تند یاد کند!

← محمدبن طاهر مقدسی، ص۵۰۷، ***انساب سمعانی***، چ لیدن، ۱۸۶۵ م، در ماده‌ی عبدک، خود و نواده‌اش محمدبن علی بن عبدک، جرجانی شیعی معرفی شده‌اند و کتابی در تفسیر بدو نسبت داده‌اند. (ذریعه ج ۴ ش۱۱۸۷، طبقات اعلام شیعه قرن۴ ص ۲۹۰).

۴۰ ـ ۳ ـ اعتقادنامه‌ی عین‌القضات در دادگاه بغداد

قاضی در پایان *شکوی‌الغریب* ص ۴۲ـ۴۸ سه فصل اعتقادنامه نگاشته، در آن خود را در باورهای نقلی یک سنّی صددرصد سلفی نشان داده است![1] خردگرا بودن، موارد اتهام عین‌القضات و سنّی‌نمایی او در دفاعنامه‌ی *شکوی‌الغریب* به روشنی نشان می‌دهد که او از سوی فقیهان سنّی دربار زیر پیگرد بوده و به دست ایشان کشته شده است. سلجوقیان برای خوش‌خدمتی به بغداد، عین‌القضات را به اتهام باطنی‌گری یعنی گنوسیسم به اضافه‌ی «رفض» و الحاد به دست درگزینی کشته و یک سال بعد خود درگزینی را نیز به همین تهمت کشتند.

۴۰ ـ ۴ ـ چند دفاعنامه

یاقوت در واژه‌ی «اروند» از *معجم‌البلدان* گوید: عین‌القضات در نامه‌ای که از زندان به مردم همدان نگاشت، این دو بیت را سروده است:

ألا لیتَ شعری‌هل تری‌العین مرةً　　ذریٰ قُلّتی اروند من همدانِ

بلاد بها نیطت عَلَیّ تمایمی　　و أُرْضِـعْتُ من عُقّانها بلبانِ

= آیا بار دیگر، چشمان من دو قلّه‌ی اروند را در همدان خواهد دید؟ آنجا سرزمینی است که نهاد من درآن جا روییده و از پستانهایش شیر نوشیده‌ام! این دو بیت اکنون در *شکوی‌الغریب*، چ عسیران، ۱۳۴۱ خ دیده نمی‌شود ولی پنج بیت هموزن و قافیه‌ی آن در آنجا (ص۳ـ۴) آمده، به طهمان بن عمرو شاعر افسانه‌ای عرب[2] نسبت داده

---

۱ . ن. ک: «مذهب عین‌القضات » بند۲۵ و «تکامل مذهب در نظر عین‌القضات» بند۳۳.

۲ . طهمان بن‌عمرو از شاعرانی است که عربها در سده‌ی دوم و سوم هجری، برای معارضه با دعوی شعوبیان ساخته، به دوران جاهلیت عرب نسبت دادند. شعرهای منسوب به این شاعران افسانه‌ای را حماد راویه و جاحظ و مانند ایشان از ایرانیان که به خدمت عرب درآمده بودند می‌ساختند، و طاها حسین، رئیس دانشکده‌ی ادبیات قاهره، این موضوع را در کتاب *الادب الجاهلی* پی گرفته است. البته شوونیستهای عرب چند کتاب در ردّ بر نظر طاهاحسین نگاشته و به هزینهٔ ثروت سرشار عرب اوپک پخش کردند، و یکی از آنها نیز به فارسی ترجمه و چاپ شد، تا آنجا که طاها حسین را مجبور کردند بسیاری از حقایق آن را در چاپهای بعدی این کتاب پس بگیرد وبرخی را بکلّی فراموش کند. **دیوان** ←

شده است. پس شاید بتوان حدس زد که یاقوت این دو بیت را از دفاعنامه‌ای دیگر از قاضی دیده بوده است، بویژه با آشکار شدن آنکه قاضی دو سال پس ازنگارش *شکوی‌الغریب* زنده بوده و از زندان بغداد آزاد شده و موارد اعتراض برخی قرار گرفته که نامه‌ی ۹۸ را در پاسخ نگاشته است. ن.ک: واپسین اثر و آخرین نامه‌ی او ص۱۳ پس می‌توان گمان برد که بخشی از رساله‌ی «شکوی» در بیرون زندان پس از بازگشت از بغداد به همدان بر آن افزوده شده باشد.

۴۰ـ۵ ــ آزادی از زندان و بازگشت به همدان:

اتهام بزرگ عین‌القضات در دادگاه اعتقاد به معلمِ معصوم بود (*شکوی‌الغریب*، ص۱۱، س۱). او، در این مسئله، غزالی را نیز بر خطا و «مقصر» می‌خواند (نامه‌ها، ج۲، ص۱۱۵، س۱۳). لیکن گرایش مذهبی یاران او، به ویژه خاندان «آلُه» در کشاکش یک قرنیِ حنفیانِ وابسته به دولت ترکمانان سلجوقی و شافعیانِ وابسته به خلیفه‌ی عرب وی را ناخواسته درکنار شافعیان قرار می‌داد و از این رو با رافضیانِ الموت و دست‌های پنهانِ ایشان در دستگاه سلجوقی، چون درگزینی، در تضاد قرار می‌گرفت. لیکن شافعیانِ وابسته به خلیفه نیز عین‌القضات را باطنی و ملحد و حلولی می‌شمردند و، هنگامی که سلجوقیان او را دست بسته به بغداد فرستادند، با همه‌ی تظاهر به مسلمان شافعی بودن در دادگاه بغداد، از او حمایتی نشان داده نشد. حتی نوشیروان کاشانی (۴۵۹ ـ ۵۳۲)، وزیر دوازده امامیِ خلیفه، که عین‌القضات را از اولیا می‌شمرد (بنداری، ص۱۳۸؛ جلیلی، ص۱۷۸)، نتوانست یا نخواست از او دفاع کند. یگانه کمکی که هم‌مذهبانش به او کردند آن بود که او را، به ظاهر آزاد، به همدان بازگردانیدند و او توانست نامه‌ی ۹۸ و نامه‌ی ۱۵۰ را بنویسد. بدبختانه این بازگشت به ایران هنگامی رخ داد که شافعیان، به تحریک خلیفه، برای جلوگیری از آشتی و همکاریِ سلجوقیان با الموتیان دست به

---

* ساختگی *طهمان*، افسانه‌ای، گردآوری ابوسعید حسن بن حسین سُکری (۲۱۲ـ۲۷۵ هـ)، با مقدمه‌ی انگلیسی و تصحیح ویلیام ربط در لیدن ۱۸۵۲/۹ م، در ضمن یک مجموعه چاپ شده است (*معجم‌المطبوعات* سرکیس، ص۱۲۴۷ و ۱۹۶۷) باید متن آن را دید تا آشکار شود که قاضی چگونه از آن اقتباس یا پیروی کرده است!

خشونت زده بودند. آنان، به سال ۵۲۳ (دو سال پیش از شهادت عین‌القضات)، نماینده‌ی الموت به نام خواجه محمد ناصحی شهرستانی را، که از سوی بزرگ کیا امید برای بستن قرارداد صلح با سلطان محمود سلجوقی به اصفهان آمده بود، کشتند (*زبدة‌الحقایق*، ص ۱۷۴؛ *جامع‌التواریخ*، چاپ مدرس ـ دانش‌پژوه، ص ۱۴۰؛ برای شروط سه‌گانه‌ی این صلح، ن.ک. *جامع‌التواریخ*، ص ۱۲۳؛ *زبدة‌الحقایق*، ص ۱۵۹، افست ص ۶۸) قاضی در نامه‌ی ۱۵۰ که تاریخ احتمالی آن ۵۲۴ یک سال پیش از شهادت قاضی است، از خلافی که میان مرید او (مخاطب آن نامه) با مخدوم خود شرفشاه (ظاهراً سلجوقی) رخ داده اظهار خرسندی می‌نماید و خواهان تشدید آن است. در چنین شرایطی که سلجوقیان خاندان اَلّه را سنگِ راهِ صلح سلجوقی ـ الموتی دیدند، درگزینی، به فرمان محمود، عزیز مستوفیِ بزرگِ خاندانِ اَلّه، را با شیرگیر (انوشتکین) و پسر او، عمر، در جمادی‌الآخرهٔ ۵۲۵ بازداشت کرد. عزیز را (شاید از ترس نفوذ خاندانش) زنده به زندان تکریت فرستاد و شیرگیر و پسرش، عمر، را در همین ماه به قتل رساند (ابن‌اثیر، ج ۱۰، ص ۶۶۹).

به یاد آوریم که شیرگیر و پسرش، عمر، دو سردار خلیفه بودند که در سال‌های ۵۰۳ـ۵۱۱ الموت را در محاصره داشتند و کشتار مردم بی‌گناه آن دره و غارت دارایی ایشان، که در *جامع‌التواریخ* (چاپ مدرس ـ دانش پژوه، ص ۱۲۶ و ۱۳۲) و *زُبدة‌التواریخ* (ص ۱۶۷ـ۱۷۳) گزارش شده است، هیچ‌گاه فراموش نشده بود.

ابن‌اثیر نمی‌گوید آیا قتل شیرگیر و پسرش، عمر، (دو جلاد الموتیان) در جمادی‌الآخرهٔ ۵۲۵ همراه با شهادتِ عین‌القضات در روز ششم رخ داده است یا نه.

پس می‌توان با کمالِ دردمندی گمان برد که دومین گرفتاریِ عین‌القضات پس از آزاد شدن از بغداد و بازگشت به ایران و پس از نوشتن نامهٔ ۹۸ (نامه‌ها، ج ۲، ص ۳۵۵) در همین پیش آمد رخ داده باشد و قاضیِ صوفیِ وارستهٔ متنفر از سیاستِ بغداد و ترکان گرفتارِ بدبینیِ سلجوقیان و متهم به عرب زدگی شدیدِ خاندان «اَلّه» شده باشد.

۴۱

شهادت عین‌القضات

عماد کاتب اصفهانی (← بند ۳۶ـ۷) در کتاب دیگرش *خریدةالقصر* احوال و چگونگی شهید شدن عین‌القضات را آورده است. او انگیزه‌ی مرگ این شهید را فتنه‌انگیزی ابوالقاسم درگزینی، وزیر سلجوقیان، بر ضد عین‌القضات در میان درباریان و فراهم کردن محضری با فتوای متشرع نمایان و فرستادن آن به بغداد دانسته گوید: عین‌القضات میانجی اصل،همدانی زیست،دوستِ باوفایِ عمویِ من صدرِ شهید [عزیز] بود، هنگامی که عمویم بیچاره شد درگزینی بر کشتن او توانایی یافت. عین‌القضات نمونه‌ی تیزهوشی و دانشمندی بود، آفتاب، پس از مرگ غزالی بر فاضل تر از وی نتابید، عین‌القضات در نگارش های عربی خود به راه غزالی می‌رفت، عالم نمایان بر وی رشک برده، کلماتی را از کتابهایش بیرون کشیده، جدا از جمله‌بندی بدان معنی داده، به او تهمت زدند، وزیری پست‌خو، وی را دست بسته به بغداد فرستاد تا راهی برای هَدَر بودن خونش بیابد، و چون نتوانست وی را به همدان بازگردانید و با کمک یارانش با عین‌القضات آن کردند که جهودان با عیسی کردند و به شب چهارشنبه ششم جمادی دوم ۵۲۵ به دارش کشیدند. چون عین‌القضات به پای چوبه‌ی دار رسید، آن را در آغوش گرفته این آیت قرآنی برخواند: «ستمکاران خواهند دانست که به چه سرنوشت دچار خواهند شد (قرآن ۲۶:۲۲۷) (چکیده از نسخه‌ی دستنویس خریدةالقصر. عماد کاتب اصفهانی. نقل از مقدمه‌ی عفیف عسیران بر شکوی‌الغریب. ص ۲س۳).

منشی کرمانی ناصرالدین به سال ۷۲۵ چگونگی شهادت عین‌القضات را، پس از آوردن دو قطعه شعر که میان درگزینی و عزیز به عنوان دو کارمند معارض یکدیگر در دربار سلجوقی، داد وستد شده است، چنین می آورد: عین‌القضات همدانی را که علامه علمای وقت بود به سبب تهمتی که در باب عقیدت، علمای روزگار بر وی بستند، بر در مدرسه‌ای که آنجا تدریس می‌کرد، (به دستور وزیر درگزینی، ناصربن حسین) بیاویختند (نسائم الاسحار. چ محدث ارموی دانشگاه تهران ۱۳۳۸خ ص۷۶). خواندمیر م۹۴۱ در دستور وزرا چ سعید نفیسی ص۲۰۴ همین گفته‌ی منشی کرمانی را تکرار نموده جز

اینکه پدر درگزینی را بجای حسین، حسن نامیده است.

آقای فرمنش از «طرائق الحقایق» و «ریاض العارفین» و «ریاض العلما» چنین می‌آورد: گویند شخصی بنام بدیع متکلم(؟) برخی عبارتهای قاضی را مخالف شرع دانسته باعث قتل او را فراهم کرد (از احوال و آثار عین‌القضات. چ تهران ۱۳۳۸ خ ص۶۸ - ۶۹) لیکن من به نام بدیع متکلم در ریاض‌العلما چاپ ناقص هفت جلدی قم برنخورده‌ام.

برای روشن شدن انگیزه‌ی مرگ این شهید دودستگی درونی گنوسیستها، چند کلمه در شناخت این دو دسته می‌آوریم:

عماد کاتب اصفهانی کهن‌ترین روایت کننده‌ی شهادت قاضی، برادرزاده‌ی عزیزالدین مرید عین‌القضات است (ن. ک. بندهای ۳۶ - ۳ و ۳۶ - ۷) او خود از یک خاندان گنوسیست مسلمان نو سنی ایرانی همکار دربار ایوبیان کرد گنوسیست مسلمان سنّی‌زده‌ی پیرو محمد غزالی است، که حیله‌گریهای خلیفگان بغداد، توانست گنوسیسم حاد فاطمی مصر را به سال ۵۶۷ هـ به دست آنان براندازد.

درگزینی، ابوالقاسم انس آبادی وزیر نیز از خاندان گنوسیست حاد است که به سال ۵۲۷ هـ دو سال پس از قتل عین‌القضات، خود به اتهام همکاری با باطنیان گنوسیست الموت کشته شد (ن. ک: بند ۳۶ - ۶).

جنبش الموت در سده‌ی ششم هجری نیرومندترین جنبش ایرانی ضدعرب بود که به سلاح ایده‌ئولوژیک گنوسیسم حاد اسلامی مجهّز بود و می‌توانست در همان سده سلطه‌ی عرب را از ایران براندازد، ولی خلیفگان بغداد باگشایش مدارس نظامیّه در برابر حوزه‌های علمی الموت و ازهر اسماعیلی در قاهره و استفاده از آثار نگارشهای دورگه‌ی محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ هـ) میان گنوسیستها دودستگی انداختند. گنوسیسم سنی‌زده‌ی غزالی توانست دربار بغداد را پذیرای گونه‌ای گنوسیسم ظاهری سازد و برخی گنوسیستهای گُرد ایرانی، چون خاندان ایوبی را سنّت پذیر کند، و بدین شیوه او حکومت عباسی را برای برخی از ایرانیان، به مدّت یک قرن و نیم دیگر، تحمل پذیر کرد. در این

مدت عباسیان توانستند با تظاهر به گونه‌ای گنوسیسم نرم و ظاهری[1]، میان گنوسیستها دودستگی بیندازند و گنوسیستهای نرم عرب زده‌تر را، بر ضد تندروان به جنگ کشانند. اوج کشاکش میان این دو گروه گنوسیستی به صورت براندازی گنوسیستهای فاطمی در مصر به دست همین کردان ایوبی به سال ۵۶۷ هـ دیده می‌شود. در چنین دورانی است که عین‌القضات گنوسیست نرم به اتهام باطنی‌گری حاد کشته و پس از دو سال، عزیز مرید عربگرای عین‌القضات نیز کشته و پس از چهل روز، وزیر درگزینی به همین اتهام باطنی‌گری کشته می‌شود. عماد اصفهانی پیوند درگزینی را با باطنیان چنین گزارش می‌دهد که: چون نوشتکین شیرگیر، الموت را در میان گرفت و نزدیک بود آن را بگشاید، درگزینی جلو این کار را بگرفت و نوشتکین را به کشتن داد. ولی ابن اثیر می‌گوید: نوشتکین به سال ۵۱۱ هـ الموت را محاصره کرد، لیکن شکست خورد و الموتیان اردویش را چپاول کردند. سپس به سال ۵۲۵ هـ گوید: در جمادی دوم شیرگیر (نوشتکین) با پسرش عمر کشته شدند. او نمی‌گوید که این پدر و پسر همراه عین‌القضات در یک روز کشته شدند یا جدا از او!

۴۱ - ۱ ـ قبر عین‌القضات

فوطی (۶۴۲-۷۲۳) پس از بیان دارکشیدن عین‌القضات در همدان در ۷ج ۲ ۵۲۵ گوید: اکنون گور او در همدان زیارتگاه است و من به هنگامی که به همدان رفتم در آنجا بزیستم. (مجمع الآداب چ مصطفی جواد بغداد ۱۹۶۳ م، ص ۱۲۳۰-۱۲۳۲)

یکی از اعتراضهای میرمخدوم شریفی[2] م ۹۹۵ نواده‌ی میرسید شریف جرجانی

---

۱. که نمونه‌ی آنها در ساختن و پخش داستانهائی چون «جزیرةالخضراء» (← بند ۳۶ - ۶) و ساختن در و پنجره با امضا و تاریخ ۶۰۶ هـ برای غیبتگاه امام دوازدهم(ع) و در پایان، صلح خلیفهٔ سنّی کهنه‌کار بغداد با امام نوسنّی الموت به سال ۶۰۷ دیده می‌شود. اصطلاح نوسُنّی در سدهٔ ششم در سراسر کتاب نقض عبدالجلیل رازی برای آن شیعیان به کار رفته است که از تشیّع به تسنّن ارتداد یابند.

۲. میرمخدوم ابوالفتح پسر محمدعلی ازخاندان علم و فلسفه و گنوسیسم اسلامی ایران و از نوادگان میرسیدشریف گرگانی (۷۴۰-۸۱۶) بود. مادرش دخت قاضی جهان سیفی م۹۶۰ صدراعظم شاه طهماسب (۹۳۰-۹۸۴) و خودش اندرزگوی مسجد حیدری قزوین بود، چون گاهی سنّی‌زدگی از خود ←

در کتاب نواقض الروافض بر ایرانیان دوران صفوی، آن است که ایشان قبر عده‌ای از بزرگان را ویران کردند مانند عین‌القضات، بیضاوی[1] و ابواسحاق کازرونی. از طرف ایرانیان نیز چندین رد بر این کتاب نوشته شده است (ولی به هر حال معلوم می‌شود که تا دوران صفوی گورگاه عین‌القضات مشخص بوده است. ن.ک.ذریعه ج۲۴، ش۱۵۱۲، ص۲۹۱ و ذریعه ۱۰:۲۳۳، ش۷۲۸ و *مصائب النواصب* تألیف قاضی نورالله شوشتری شهید (۹۵۶-۱۰۱۹ هـ) در ردّ *نواقض الروافض* یاد شده، ترجمه‌ی میرزا محمدعلی مدرس چهاردهی، چ اسلامیه، تهران ۱۳۶۴ هـ، ص ۱۴۱ و ۲۴۵.

← نشان می‌داد شاه تهماسب از نزدیک کردن او پرهیز می‌نمود. چون شاه اسماعیل دوم (۹۸۴-۹۸۵) بر تخت نشست و سنّی‌گری آشکار کرد میرمخدوم را به وزیری برگزید و به کشتار و کور کردن بزرگان شیعه پرداخت، کتابهای شیعه را بازداشت کرد، هنر نقاشی و شعر و موسیقی و شعار دادن بر ضد طاغوتهای عرب را تحریم نمود. و چون مردم گنوسیست مسلمان ایران از رفتار وی برآشفتند، شاه از بیم مردم مخدوم را برکنار و زندانی کرد و گناه سنّی‌گری خود را به گردن او نهاد، ولی شاه در ماه رمضان همان سال به فجات درگذشت تا آنجا که برخی گنند زهرخور شده است. چون خدابنده (۹۸۵-۹۹۶) بر جای او بر تخت نشست مخدوم را با زندانیان سیاسی دیگر آزاد کرد و او به عثمانیان پناهنده شد و از سوی آنان به سمت قاضی طرابلس شام، سپس مکّه گمارده شد و به سال ۹۹۵ درگذشت. او که آلت دست سیاست ترکان بر ضد ایران شده بود به تیز کردن سلاح ایدئولوژیک خلیفگان ترک سنّی بر ضد ایران و مذهب تشیع پدرانش پرداخت و کتابها نگاشت که «نواقض الروافض» یکی از آنها است و از سوی ایرانیان سه ردّیه بر این کتاب میرمخدوم نوشته شد (ذریعه ج۲۴ ش۱۵۱۲، طبقات، سدهٔ دهم، ص ۱۷۶ و ۲۴۵) از عالم آرای عباسی ۲۱۰ و مقالت قزوینی مجلهٔ «ایران زمین ۱:۵۷» و مقالت مهدی تدین، مجلهٔ معارف، شمارهٔ ۳، سال ۲ ـ آذر ۱۳۶۴ خ، ص۱۰۵.

۱ ـ گورگاه بیضاوی (... ـ ۶۸۵) عبدالله بن عمر در لغتنامهٔ دهخدا در چرنداب تبریز دانسته شده است.

۴۲

پایانه‌ی بخش یکم

سالشمار

پیشامدهایی که کمابیش در زندگانی و اندیشه‌های عین‌القضات اثر می‌داشته است:

۴۸۵: نظام‌الملک مؤلف سیاستنامه (زاده‌ی ۴۰۸) که به تازگی ملکشاه او را برکنار کرده بود به دست یک فدایی الموتی کشته شد و یک ماه بعد ملکشاه به گونه‌ای مشکوک درگذشت. گفته می‌شد که قتل نظام‌الملک با اشارت ملکشاه بود (خلکان ج ۱ ص۳۹۵ـ۳۹۸) و مرگ ملکشاه با زهری بود که مقتدی خلیفه بدو داد. زیرا که خلیفه و غزالی ترکان خاتون را فریفته بودند که محمود کودک ترکان خاتون را به جای برکیارق ولیعهد ملکشاه کنند و در عوض لقب سلطنت از محمود حذف شود، تا قدرت سلجوقیان در برابر خلافت ضعیف شود. مخالفت نظام‌الملک که طرفدار برکیاروق بود با این نقشه اسباب قتل او را فراهم ساخت. و چون ملکشاه می‌خواست مقتدی خلیفه را برکنار کند و پسرش جعفر را که از دختر ملکشاه داشت به خلیفگی بگمارد به زهر مقتدی کشته شده است. لیکن قیام سلجوقیان ایرانی شده در اصفهان و به تخت نشانیدن برکیاروق توطئه خلیفه و غزالی را برهم ریخت و موجب شد که غزالی به نام حج از بغداد بگریزد (فرار از مدرسه ص۶۸) و چنانکه در کشاکشهای خلیفه با سلجوقیان خواهیم دید همیشه شافعیان عربزده طرفدار خلیفه و حنفیان طرفدار سلجوقیان ایرانیزه شده بودند، و عین‌القضات ناخواسته با مریدانش خاندان آله نیز در شمار شافعیان است.

۴۹۰: تولد عین‌القضات در شهر همدان بنا بر گفته‌ی فوطی در مجمع الآداب فی معجم الالقاب چ دکتر مصطفی جواد بغداد ـ دمشق ۱۹۶۳ م ص ۱۱۳۰ ـ ۱۱۳۲ که درست همین است نه سال ۴۹۲.

۴۹۲: تاریخ تولد همو در همدان بنا به نقل دکتر رحیم فرمنش از مجله‌ی ژورنال آسیاتیک سال ۱۳۹۰ ص۶ که به نظر من درست نیست؟

۴۹۷: آشتینامه‌ی سلجوقیان. کوششهای مستظهر خلیفه (۴۸۷ ـ ۵۱۲) برای شعله‌ور داشتن جنگ میان سلجوقیان شکست خورد و آشتی‌نامه‌ای در این سال امضا شد، که در این آشتینامه اختیارات خلیفه‌ی عرب محدود به حق اللّه (مذهب) شده، حق‌الناس (سیاست) در میان سه برادر پسران ملکشاه سلجوقی (زادن ۴۴۷، جلوس ۴۶۵، مرگ ۴۸۵) چنین تقسیم شد:
برکیاروق فرمانروای عراق، محمد فرمانروای آذربایجان، سنجر فرمانروای خراسان (منتظم ابن جوزی ج۹ ص۱۳۹، ابن‌اثیر ۱۰:۳۶۹) یاد بیاوریم که تفکیک حق‌الناس سیاسی از حق‌اللّه (مذهب) در زمان آل بویه چنان بود که حق‌الناس به دست دولت بویه، و حق‌اللّه سنّی به دست خلیفه و حق‌اللّه شیعه با مجتهدان زمان؛ صدوق (م۳۸۱) و مفید (م۴۱۳) بود، لیکن چون بعد از سنّی شدن و سقوط آل بویه (سال ۴۴۷) که شیعه از رسمیت افتاده بود، در این آشتینامه نامی نداشت.

۴۹۸: برکیاروق (۴۷۱ ـ ۴۸۵ ـ ۴۹۸) که در آشتینامه‌ی ۴۹۷ جانشین پدرش ملکشاه و فرمانروای عراق شناخته می‌شد در دوم ربیع دوم درگذشت. و پسرش ملکشاه دوم در ۲ ربیع دوم ـ ۴۹۸ بجای پدر نام سلطنت گرفت (ابن‌اثیر ۱۰:۳۸۰) و در ۲۳ ج ۱ـ۴۹۸ به دست پسرعمویش محمود سلجوقی (۵۱۱ ـ ۵۲۷) پسر محمدبن ملکشاه اول برکنار شد.

۵۰۳: محرم، تولد طغرل (۵۰۳ ـ ۵۲۷) برادر محمود، پسران محمد پسر ملکشاه سلجوقی. طغرل به اتابکی شیرگیر انوشتکین که مالک آبه، ساوه و محاصره کننده و جلاد الموتیان بود بزرگ شد (اثیر ۱۰:۵۲۷).
در میان سلجوقیان که با یکدیگر می‌جنگیدند طغرل از همه عربگراتر و پیرو خلیفه بود. اتابک او شیرگیر در ۵۰۵ـ۵۱۱ الموت را در محاصره داشت و همراه با عین‌القضات (در ۶ جمادی دوم به تهمت عرب‌گرایی به دستور درگزینی کشته شد و

طغرل درگزینی را به انتقام شیرگیر در ۸ شوال ۵۲۷ به دار کشید (اثیر ۱۰: ۶۸۷).

۵۱۱: ۲۴ ذیحجه محمد سلجوقی (۴۷۴ - ۵۱۱) فرمانروای غرب ایران، در دژ سرجهان همدان درگذشت، برادرش سنجر که از آشتینامه‌ی ۴۹۷ فرمانروای خراسان بود خود را فرمانروای همه‌ی ایران دانست لیکن محمود پسر محمد سلجوقی در بغداد، همدان، اصفهان به عموسنجر تسلیم نشد، خلیفه مستظهر نیز برای روشن داشتن جنگ میان سلجوقیان از محمود حمایت کرد.

لشکر محمد سلجوقی به سرداری شیرگیر اتابک طغرل بن محمد که از سال ۵۰۵ الموت را در محاصره داشت در پی مرگ محمد پراکنده شد و الموت نجات یافت (اثیر ص ۵۲۷ - ۵۲۹) و بر دشمنی طغرل ضدالموت و عربگرائی او افزوده شد.

۵۱۱: سال نگارش «غایةالبحث عن معنی البعث» است، زیرا در دیباچه، «زبدةالحقایق» ص ۴ عین‌القضات گوید آن در ۲۱ سالگی نگاشتم.

۵۱۲: ربیع دوم مستظهر خلیفه که طبق آشتینامه ۴۹۷ تسلیم سلجوقیان بود درگذشت و مسترشد سرکش بر جای او نشست. مسترشد چنانکه خواهیم دید در سال ۵۲۹ سپاهی به جنگ مسعود سلجوقی به همدان فرستاد، سپاه ایرانی خلیفه به سپاهیان ایرانی مسعود پیوسته، خلیفه اسیر شد و به اشارت سنجر و مسعود به دست الموتیان به صورت ناشناس و نابهنگام کشته شد (ابن اثیر ج ۱۱ ص ۲۷).

۵۱۳: سنجر که در ج ۱ - این سال خبر جلوس محمود را به جای پدرش محمد (برادرِ سنجر) شنیده، از خراسان به همدان آمد. محمود پس از یک مقاومت و جنگی کوتاه تسلیم عموسنجر شد. و از کمک خلیفه رو بگردانید یا مایوس شد. ابن اثیر تاریخ این جنگ و تسلیم شدن محمود به عمویش سنجر را در جمادی - شعبان ۵۱۳ می‌آورد (اثیر ج ۱۰ ص ۵۴۸ - ۵۵۱) و عماد ۵۱۲ آورده است. پس از این در بغداد خطبه بنام سنجر خوانده شد و محمود داماد و ولیعهد سنجر بماند. از این تاریخ سلجوقیان از خلیفه دور و به الموت نزدیک تر می‌شدند. سنجر پس از پیروزی، جلسه‌ای پنهانی با وزیران

محمود تشکیل داد و به خراسان بازگشت (بنداری ص ۱۱۵ ـ ۱۱۸ جلیلی ص ۱۴۴ ـ ۱۴۹).

ظاهراً تصمیمات جلسه حفظ تعادل میان خلیفه و الموت بود. پس از جلسه به دستور کمال‌الملک وزیر، درگزینی و دوست ضدعرب او بازداشت شدند و علی بار کشته شد اما درگزینی به شفاعت عزیز نیمه‌گنوسیست که از مخاطبان مهم نامه‌های عین‌القضات است، آزاد شد (بنداری ۱۱۹ جلیلی ۱۵۱) عماد کاتب از قتل علی بار گنوسیست خشنود و از آزادی درگزینی گنوسیست ناخشنود است که اتهام این دو طرفداری از الموت بود.

۵۱۴: قاضی «زبدةالحقایق» را در این سال نگاشته،در دیباچه‌ی آن ص ۴ چ عفیف عسیران ۱۳۴۱خ خود را که زاده‌ی ۴۹۰ است ۲۴ ساله می‌خواند.

۵۱۴: در این سال جنگی نیز میان محمود و مسعود رخ داد؟ که مسعود بگریخت‌ا، این را خود یک گام پیروزی ایرانیان ضدعرب می‌توان شمرد.

۵۱۵: تیرگی روابط سلجوقیان با خلیفه‌ی عرب وخاندان نظام‌الملک، سلجوقیان را نسبت به همه‌ی شافعیان بدبین کرد که ایشان را عرب‌گراتر از مذهب واره‌های دیگر می‌دیدند. پس چون در این سال عبدالرزاق بن عبدالله برادرزاده‌ی خواجه نظام‌الملک که وزیر سنجر و همشاگردی غزالی نزد امام‌الحرمین بود و اطاعت خلیفه را واجب می‌شمرد، درگذشت، سنجر جای او را به طاهر قمی سعدبن علی سپرد که حنفی بود و اطاعت از اولوالامر را بر مجتهد واجب نمی‌شمرد (اثیر ج ۱۰ ص۵۹۴ و ۶۱۴) [گویا او طرفدار نرمش با الموت بود]. و در چند ماه حکومت او دستوری برای محمود سلجوقی فرستاد تا وزیر خود شمس‌الملک پسر نظام‌الملک را نیز دستگیر کرده به طغایرک سپرد تا به زندان خلخال فرستاده در دوم جمادی دوم ۵۱۷ بکشت. اثیر این قتل را به تحریک عزیز می‌داند (اثیر ۱۰:۶۱۴). اگر نظر اثیر درست باشد نشان‌دهنده‌ی آنست که تا سال ۵۱۷ (هشت سال پیش از قتل عین‌القضات و پراکنده شدن خاندان آله) هنوز این خاندان دشمن الموت نبوده‌اند و از این پس عربگراتر و دشمن الموت شده‌اند.

۵۱۷: محمود سلجوقی در ج ۲ ـ این سال وزیرش شمس‌الملک پسر نظام‌الملک را که آخرین پایگاه خاندان عربگرا و شافعی نظام‌الملک بود به دستور سنجر بکشت (اثیر ۶۱۴:۱۰). پس فشار بر عربگرایان شافعی افزوده شد. و سلجوقیان زیر پرده‌ی مذهب حنفی با الموت نزدیک شدند و جنگهای حنفی ـ شافعی گسترده‌تر شد.

۵۱۸: تیرگی روابط سلجوقیان با خلیفه عرب بدانجا رسید که به دستور سنجر، ناصر درگزینی (۵۱۸ ـ ۵۲۷) به وزیری محمود سلجوقی بنشست که به گفته‌ی بنداری آشکارا از دوران جاهلیت (ایران پیش از اسلام) دفاع و برای اسماعیلیان تبلیغ می‌نمود (عماد؛ بنداری ۱۳۱ جلیلی ۱۶۸) در واکنش بدین پیشامد شافعیانی که مقامات بالای سلجوقی را به دست داشتند؛ یکی از همفکران خود (که دشمن الموت و دوست خاندان نظام‌الملک بود) را با نامه به نزد سلطان (محمود) گسیل داشتند تا اورا از همکاری با ملحدان الموت بازدارد. پس قاضی بوسعد محمدبن نصربن منصور هروی که از متعصبان برای عموی من (عماد، رئیس خاندان آله) بود و برای رسانیدن نامه‌ی خلیفه به سنجر از بغداد [شاید برای همین موضوع] به خراسان رفته و برگشته بود، برای رسانیدن این نامه به محمود برگزیده شد، لیکن به دستور درگزینی، چند اسماعیلی، این قاضی نامه‌رسان را به سال ۵۱۸ در مسجد جامع همدان پیش از آنکه محمود را ببیند کشتند (بنداری ص۱۳۲ جلیلی ص۱۶۹). ابن اثیر داستان کشته شدن این قاضی هروی را به هنگامی که نامه‌ی خلیفه را به سنجر رسانیده در راه بازگشت در جامع همدان کشته شد به سال ۵۱۹ می‌داند. (اثیر ج ۱۰ ص ۶۳۰). دور نیست که این قتل نیز با هماهنگی محمود و سنجر که در حال سازش با الموت بودند انجام شده باشد.

۵۲۰: یا به گفته‌ی حبیب‌السیر ۵۱۹ سال مرگ احمد غزالی است، که استاد و مراد عین‌القضات بود. قاضی نام احمد غزالی را در نامه‌ها ج ۱، بند ۷۹، ۱۳۴، ج ۲، بند ۶۷، ۵۹۳ آورده است.

قاضی روایتی در ستایش ابلیس از احمد و به واسطه‌ی وی از بوالقاسم گرگانی نقل می‌کند (نامه‌ها، ج ۱ بند ۱۳۴) او غزالی را یکی از ده تن اهل یقین می‌شمرد (نامه‌ها،

ج۲، بند۶۷) در تفسیر عرش و کرسی نیز گوید: احمد و محمد عقیدت به احاطت جسمانی آنها را ترجیح می‌دادند و معترضانه می‌افزاید: اما من ندانم که مستند این ترجیح چه بود! (نامه‌ها، ج۲، بند۵۹۳). قاضی با این بیان نشان می‌دهد که در گنوسیسم تندروتر از غزالی است و در (نامه‌ها، ج۲، بند۱۶۶ و بند۵۰۲) او را مقصّر نیز می‌خواند (ن.ک: عنوان «عین‌القضات و برادران غزالی».

در ذی‌حجه‌ی ۵۲۰ و محرم ۵۲۱؛عماد گوید:محمود سلجوقی به‌تشویق درگزینی بغداد را محاصره کرد و کاخ مسترشد را بگرفت و سپس صلح کرد و پس داد (تاریخ گزیده ص۴۵۴، بنداری ۱۳۸، جلیلی ص۱۷۹). البته عماد نوسنّی که پس از فرار از ایران، در سوریه نیز از ایّوبیان در بیم و هراس است نمی‌خواهد از توافقها و صلح پنهانی سلجوقیان با الموتیان پرده بردارد، نقشه‌ی حمله به بغداد و محاصره و اشغال کاخ خلیفه مسترشد را نیز به دور از نظر سنجر و تنها به تحریک درگزینی و اشتباه محمود جلوه می‌دهد، او روند گسترده‌ی همکاری سلجوقیان حنفی را با الموتیان اسماعیلی برضد شافعیان عرب‌زده‌ی آن روزگار، پنهان می‌دارد.

۵۲۱: سال تالیف تمهیدات است. قاضی در پایان این کتاب گوید: امشب که شب آدینه نهم رجب است مصطفی را به خواب دیدم... گفت: ای عین‌القضات بیش از این اسرار بر صحرا منه! من نیز قبول کردم (تمهیدات ص۳۵۳ بند۴۶۹). اگر شب آدینه ۹رجب باشد اول رجب چهارشنبه خواهد بود. شادروان عفیف عسیران در ص۱۷ مقدمه‌ی تمهیدات از روی تقویم وستنفلد می‌گوید میان انشاء نخستین مکتوب قاضی در سال ۵۱۷ و سال شهادت او ۵۲۵ تنها سال ۵۲۱ است که اول رجب چهارشنبه بوده است. (ن.ک تقویم وستنفلد ترجمه‌ی حکیم‌الدین قریشی چ تهران ۱۳۶۰ خ. ص۱۰۵).

۵۲۳: شافعیان عربگرای اصفهان که از همکاری ایرانیان با الموت ناخرسند بودند در این‌سال دست به خشونت یازیده،به تحریک خلیفه برای جلوگیری از آشتی سلجوقی ـالموتی، نماینده‌ی الموت را به نام خواجه محمد ناصحی شهرستانی که از سوی بزرگ امید برای بستن قرارداد صلح با محمود سلجوقی به اصفهان آمده بود در جمادی اول این

سال کشتند (زبدةالتواریخ ص۱۷۴ چ افست ۷۴ جامع‌التواریخ چ. مدرس دانش‌پژوه، ص ۱۴۰) شرایط سه‌گانه‌ی این صلح در زبده ص۱۵۹ چ افست ۶۸ جامع‌التواریخ چ. مدرس ص۱۲۳ دیده می‌شود. در چنین شرایط که سلجوقیان، خاندان آلـه را مانع راه صلح الموتی ـ سلجوقی دیدند، درگزینی راکه به طرفداری الموت شهرت داشت در ۲۴ رجب به وزیری منصوب نمودند.

۵۲۵: در اوائل سال سلطان محمود و درگزینی وزیر، از چند تن از امیران و سران دولت خودشان بدبین شدند، پس عزیز بونصر احمدبن حامد مستوفی (ش۷ ـنسب‌نامه) و امیر انوشتکین شیرگیر و فرزند او شرف‌الدین عمر راکه حاجب سلطان و جلاد الموت بود بازداشت کردند. عزیز را شاید از ترس نفوذ خاندانش زنده نگاه داشته دست بسته به دژ تکریت نزد بهروز مجاهدالدین فرستاده زندانی کردند، پس شیرگیر و پسرش عمر در جمادی دوم کشته شدند (اثیر ۱۰:۶۶۹ـ۶۷۰). اینان ازگروه پیروان عین‌القضات و همگی شافعی و عربگرا بودند و در مقابل درگزینی الموت‌گرای ضدعرب ایستاده بودند که برای بیرون راندن عرب از ایران می‌کوشید تا با ترکان سلجوقی کنار بیآید و در این راه تا پیشنهاد صلح سه ماده‌ای سنجر با الموت که در جامع‌التواریخ ص ۱۴۰ و زبدةالتواریخ ص ۱۶۸، افست ص۶۸) یاد شده است، پیشرفت داشت، لیکن پس از آنکه نماینده‌ی صلح الموت، محمود (محمد) ناصحی به دست شافعیان اصفهان چنانکه گفتیم در ۵۲۳ کشته شد اندیشه‌ی صلح ضعیف گردید و پس از کشته شدن درگزینی به دست طغرل عربگرای سلجوقی در ۵۲۷ صلح که روزنه امید شیعیان ایران‌دوست بود به فراموشی سپرده شد و سنیان خلیفه آن را ننگی برای سلجوقیان عنوان می‌نمود، تا آنجا که نویسندگان وابسته بدیشان چون عماد کاتب نوشتی بکلی آن را منکر شدند. عماد قتل عزیز را به گردن قضا و قدر انداخته چنین می‌گوید:

اوایل سال ۵۲۵ سلطان محمود، عزیز رئیس خاندان آلهٔ را در بغداد احضار کرده نظر خود را مبنی بر بازداشت محترمانه‌ی او، برای دور ماندن عزیز از سنجر که برای تحقیق از جواهرات دو دخترش که هر دو همسر درگذشته‌ی محمود بودند می‌آمد، با

وی بیان کرد و عزیز را به بهروز شحنه‌ی بغداد سپرد تا در تکریت زندان کرد و بعد پشیمان شد و نامه پوزش و نوید آزادی برای عزیز به زندان فرستاد (عماد، بنداری ۱۴۰، جلیلی ۱۸۱) عماد بعد از چند سطر می‌گوید: درگزینی وزیر کس فرستاد به اصفهان تا پدرم صفی‌الدین (ش۸ نسب‌نامه) و عمویم ضیاءالدین (ش۹ همان‌نسب‌نامه) را بازداشت و املاک ما را توقیف و دارایی ما را تاراج کرد اما سلطان محمود نامه برای عزیز به تکریت فرستاده او را به شکیبایی خوانده نوید داد که پس از گرفتن بدهکاریهای درگزینی تو را آزاد خواهم کرد، اما قضا و قدرا چنان بود که سلطان محمود از بغداد رفت و در راه درگذشت و گویند وزیر به او زهر داد (عماد. بنداری ۱۴۰ ـ جلیلی ۱۸۱).

چنانکه پیداست: عماد بازداشت کردن خاندان آلـه را به دست سلجوقیان به گونه‌ای بیان می‌کند که از وفاداری سلجوقیان به عرب نکاهد، بازداشت عزیز بزرگ خاندان آلّه را نه برای مخالفت ایشان با صلح با الموت بلکه برای مسأله‌ی خصوصی می‌شمرد که عزیز سنجر را نبیند تا سنجر از مقدار جواهرات دو دختر سنجر که نزد محمود مانده است و عزیز از آنها آگاه است، باخبر نشود. عماد داستانی برای مذاکرات درگزینی و محمود آورده که در آنجا درگزینی محمود را فریب می‌دهد تا او به زندانی شدن محترمانه‌ی خاندان اله تن در می‌دهد. عماد می‌کوشد صلح سلجوقیان با حسن صباح و جانشینانش را در تاریکی بنهد. او اختلاف سلجوقیان و خلیفه را به گردن درگزینی و اشتباه برخی از سلجوقیان می‌نهد، لیکن چنانکه دیدیم ابن اثیر به روشنی می‌نویسد: پیش از مرگ محمود درگزینی وزیر نسبت به گروهی از اعیان دولت سلجوقی بدبین و بیمناک شده، عزیز مستوفی و امیر شیرگیر انوشتکین و پسر او عمر شرف الدین) حاجب سلطان را بازداشت کرد...

امامان اسماعیلی در مصر (قاهره)

۱ـ مهدی	نخستین خلیفه	یازدهمین امام (۲۹۷ـ ۳۲۲)
۲ـ قائم	دومین خلیفه	دوازدهمین امام (۳۲۲ـ ۳۳۴)
۳ـ منصور	سومین خلیفه	سیزدهمین امام (۳۳۴ـ ۳۴۱)
۴ـ معز	چهارمین خلیفه	چهاردهمین امام (۳۴۱ـ ۳۶۵)
۵ـ عزیز	پنجمین خلیفه	پانزدهمین امام (۳۶۵ـ ۳۸۶)
۶ـ حاکم	ششمین خلیفه	شانزدهمین امام (۳۸۶ـ ۴۱۲)
۷ـ ظاهر	هفتمین خلیفه	هفدهمین امام (۴۱۲ـ ۴۲۷)
۸ـ معد (مستنصر)	هشتمین خلیفه	هجدهمین امام (۴۲۷ـ ۴۸۷)
۹ـ مستعلی	نهمین خلیفه	نوزدهمین امام (۴۸۷ـ ۴۹۵)
۱۰ـ آمر	دهمین خلیفه	بیستمین امام (۴۹۵ـ ۵۲۴)
۱۱ـ دعوت طیبی‌ها		امام غایب (۵۲۴ـ ۵۴۴)
۱۲ـ حافظ	یازدهمین خلیفه نیمه‌سنی	امام غایب (۵۴۴ـ ۵۴۹)
۱۳ـ ظافر	دوازدهمین خلیفه نیمه‌سنی	امام غایب (۵۴۹ـ ۵۴۹)
۱۴ـ فائز	سیزدهمین خلیفه نیمه‌سنی	امام غایب (۵۴۹ـ ۵۵۵)
۱۵ـ عاضد	آخرین خلیفه نیمه‌سنی	امام غایب (۵۵۵ـ ۵۶۷)

امامان اسماعیلی الموت

۱ ـ حسن صبّاح ۴۲۸	جلوس ۴۸۷	م ۵۱۸
۲ ـ بزرگ امید داعی	جلوس ۵۱۸	م ۵۳۲
۳ ـ محمد اول پسر بزرگ امید	جلوس ۵۳۲	م ۵۵۷
۴ ـ حسن دوم امام	جلوس ۵۵۷	م ۵۶۱
	قیامت ۱۷ رمضان ۵۵۹ و حذف تابوها	
۵ ـ محمد دوم پسر امام	جلوس ۵۶۱	م ۶۰۷
۶ ـ حسن سوم پسر محمد دوم	جلوس ۶۰۷	م ۶۱۸
	نو سنّی، خطبه برای ناصر عباسی (۶۲۶-۵۷۵)	
۷ ـ محمد سوم پسر حسن سوم	جلوس ۶۱۸	م ۶۵۳
۸ ـ خورشاه پسر محمد سوم	جلوس ۶۵۳	م ۶۵۴

به اتّفاق خواجه نصیر طوسی (۵۹۷ ـ ۶۷۲) اول ذی‌قعده‌ی ۶۵۴ از میمون‌دژ فرود آمده برای براندازی عرب بغداد با مغولان همکاری داشته است.

مرگ محمود را عماد، روشن‌تر از همه می‌نویسد:

در ۱۵ شوال این سال محمود بن محمد سلجوقی که بدخواه خلیفه بود با وزیرش درگزینی از بغداد بیرون آمده، محمود در راه بیمار شد ودر پنجشنبه ۱۵ شوال در ۲۸ سالگی در همدان درگذشت. عماد می‌افزاید که گفته می‌شد: درگزینی او را زهر خورانید (بنداری ص ۱۴۰ جلیلی ۱۸۲) پس درگزینی وزیر با کمک احمدیل (که اتابک داود است) داود بن محمود را که کودک بود به جای پدر به تخت نشانیدند. مسعود برادر محمود که در ارمنستان بود (بی‌اجازه‌ی عمویش سنجر) به خلیفه نامه نوشت و خود را جانشین برادر خواند، لیکن سنجر پیش دستی کرده بیامد و طغرل بن محمد عموی داود را به تخت نشانید (نجوم الزاهرة ج۵ ص۲۴۶). ابن اثیر در اینجا می‌افزاید که در همه‌ی آذربایجان خطبه به نام داود خوانده شد لیکن در همدان شورش شد و بعد فرونشست (اثیر ۱۰: ۶۷۰).

چنانکه در عنوان «در تاریکی نهادن روند صلح سلجوقی ـ الموتی» در بند ۲۳-۱ گذشت؛ عماد کاتب که نانخور سلجوقیان و ایوبیان عربگرا در سوریه بود در تاریخ های خود کوشیده است تا روند ایرانی شدن سلجوقیان و صلح ایشان با الموت را که نسل پیشین ایوبیان نیز مدتها در آن شریک بودند در تاریکی فرو برد زیرا که پس از شکست صلح، این روند موجب بدنامی سلجوقیان نزد سنّیان عرب حاکم در عراق و سوریه شده بود، پس باید آن را پنهان کرد یا کوچک و بی‌اهمیت جلوه داد و گناه اختلاف سلجوقیان (اربابان کنونی عماد) با خلیفه و عرب‌گرایان شافعی را نه از نفوذ ایرانیان آزادیخواه در دستگاه سلجوقی بلکه باید به گردن یک تن وزیر درگزینی نهاده شود و او را تنها مخالف خلیفه‌ی عرب و وابسته به الموت بشمرند.

چنانکه در گفته‌ی ابن اثیر دیدیم؛ پس از دستگیری سران خاندان آلّه یاران شافعی عین‌القضات، عزیز (شاید از بیم نیروی خاندان آلّه) کشته نشد و به زندان تکریت فرستاده شد، شیرگیر (انوشتکین) و پسرش عمر (شرف الدین) در ماه جمادی (در روزی نامعین) کشته شدند اینک: ۱): آیا انوشتکین و پسرش عمر در همان روز ۶ جمادی دوم همراه عین‌القضات کشته شدند؟ ۲):آیا عمر همان یار عین‌القضات است که در نامه‌ی

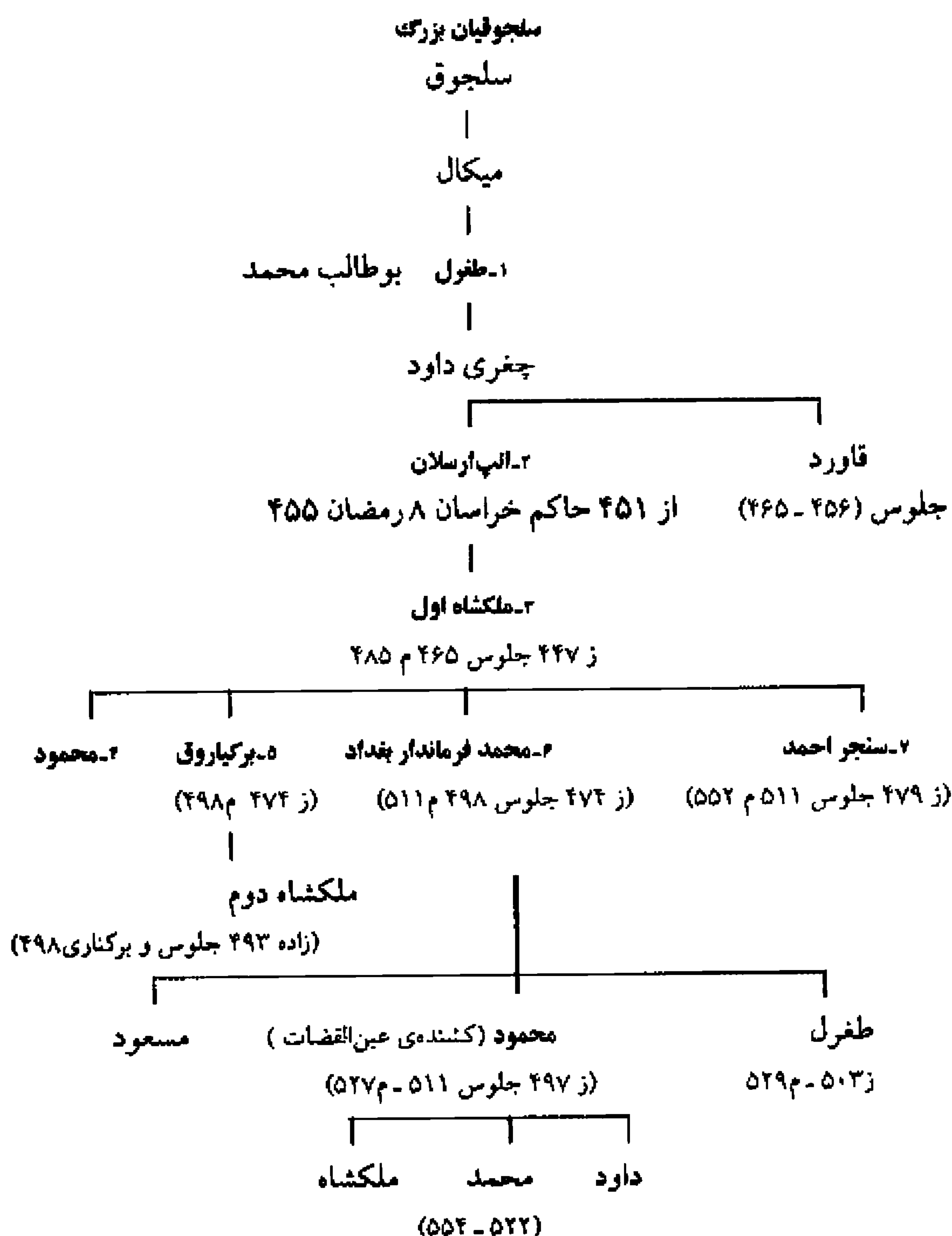
۱۱۰ (نامه‌ها، ج۲، بند۶۷۶ یا محمد عمر در نامه‌ی ۱۵۶ (ج۳ بند۲۷۴) یاد شده است؟ ۳):آیا قتل شیرگیر جلاد الموتیان در جمادی دوم ۵۲۵ همراه با شهادت عین‌القضات در ششم آن ماه رخ داده یا جدا از هم بوده است؟ اثیر پاسخی بدین پرسشها نمی‌دهد! لیکن با کمال دردمندی می‌توان حدس زد که دومین گرفتاری عین‌القضات پس از آزادی از زندان بغداد و بازگشت به میهن و نوشتن نامه‌ی ش۹۸ (نامه‌ها، ج۲، بند ۵۵۰ تا ۵۶۳) در همین پیشامد رخ داده باشد و قاضی گنوسیست حاد و صوفی وارسته بیزار از هر دو سیاست ترک و عرب گرفتار تهمت عربزدگی شدید خاندان آلٌه شده باشد.

۵۲۵:در ۶ جمادی دوم این سال عین‌القضات به دار آویخته‌شده است و چگونگی آن هنوز در تاریکی و ابهام باقی است و دانسته نیست که آیا نوشتکین جلاد الموت و پسرش عمر با او کشته شدند یا به روزی دیگر؟ دور است که این عمر همان باشد که در (نامه‌ها: ج۲، بند۶۷۶) یاد شده است.

۵۲۶: چند ماه پس از مرگ محمود،سپاهِ او در ری بماندند تا سنجر برای سرکشی به پیشامدهای پس از مرگ برادرزاده‌اش محمود، در ربیع دوم ۵۲۶ به ری رسید، درگزینی با سپاه عراق به پیشباز وی شتافت (عماد؛ بنداری ۱۴۲، جلیلی ۱۸۵).درگزینی الموت‌گرا و کشنده‌ی انوشتکین، زین‌الدین مظفرین سیدی زنجانی را برای اظهار وفاداری به نزد طغرل (به خواری و خفت) فرستاد، امّا طغرل عربگرا بی‌اعتنایی کرد و با خشم از اتابک انوشتکین یاد کرده افسوس خورد. زین‌الدین در بازگشت بی‌اعتنایی طغرل و خشم او را به درگزینی گفت، امّا او نیز بی‌اعتنا بماند در این هنگام وزیر سنجر (نصیرالدین توبه) که همراه سنجر بود مالیات آن سال ری را به درگزینی بخشید لیکن والی ری امیر اجل جوهر از آن جلوگیری کرد و درگزینی به او درشتی نمود و این درشتی نیز یکی از اسباب قتل درگزینی[1] در سال آینده شد. (بنداری ص۱۴۳)

۱. این عبارت بنداری در ترجمه‌ی جلیلی ص۱۸۶-۱۸۷ اندکی گنگ است.

شجره‌بندی خاندان سلجوقی



۵۲۶: داود که جانشین پدر بشمار می‌رفت برای گرفتن پایتخت پدر به سوی همدان رفت که به دست عمویش طغرل بود. چون به نزدیک رسید سپاهیان داود به طغرل پیوستند و داود شکست خورد. (عماد: بنداری ۱۴۶، جلیلی ۱۹۱) پس سنجر طغرل را ولیعهد خود اعلام نمود (بنداری ص ۱۴۴ جلیلی ۱۸۷) مسعود سلجوقی که پس از شکست تسلیم برادرش محمود شده بود، اینک پس از مرگ محمود در این سال ولی‌عهد شدن داود از محمود، و نیز ولیعهد شدن طغرل از سنجر را نپذیرفته، با حمایت و تحریک بغداد به جنگ آمد و سنجر او را بشکست و طغرل عربگرا را در جمادی دوم ۵۲۶ بر تخت نشانید و درگزینی الموت‌گرا را وزیر ساخت و خود به خراسان بازگشت درگزینی تظاهر به وزیر بودن نمی‌کرد و می‌گفت سنجر مرا در اینجا گذارد تا عراق را آباد کنم (عماد، بنداری ۱۴۵ جلیلی ۱۸۹) عماد با مشتی ناسزاگویی به درگزینی، می‌گوید: فرستادگان خلیفه از بغداد به نزد طغرل رسیدند اما با تلخی درگزینی روبه‌رو شدند و درگزینی مانع قرارداد دوستی امام(یعنی خلیفه عرب) و طغرل شد (بنداری ۱۴۶ جلیلی ۱۹۰).

مسعود که از سنجر شکست خورد،به بغدادگریخت و چون از تکریت می‌گذشت از والی تکریت که نجم‌الدین ایوب پدر صلاح‌الدین ایوبی بود، خواست (شاید برای رضایت شافعیان عرب‌گرا) عزیز زندانی را به وی سپارد تا او را به وزیری خود گمارد نجم‌الدین دژبان از ترس دولت (طغرل ـ درگزینی) نپذیرفت و عزیز را پنهان کرد. (بنداری ۱۴۹ جلیلی ۱۹۴).

هنگامی که سنجر خواست به خراسان بازگردد پس از گفتگو با درگزینی، شاید از راه اطمینانی که به ضدعرب بودن وی بیش از طغرل داشت چند فرمان سپید امضا به دست درگزینی داد تا در پیشامدهایی دشوار که دست رسی به سنجر ندارد آنها را بکار بندد. عماد با ناسزاگویی به درگزینی می‌گوید او سنجر را فریب داده بود! نخستین بهره‌برداری از این فرمانِ سپیدامضا آن بود که دستور کشتن عزیز را بر آن بنوشت و نزد بهروز اخته فرمانده دژ تکریت فرستاد. بهروز دژبان بترسید و به نجم ایوب فرماندار تکریت مراجعه کرد، نجم (که پدر صلاح‌الدین ایوبی فاتح مصر است) با برادرش اسد شیرکوه (که عموی صلاح‌الدین ایوبی است) رایزنی کرد و او مخالفت کرد، دستور را بازگردانید.

خلیفگان عباسی (از سفاح تا مستعصم)

۱ ـ سفّاح، عبدالله پسر محمد برادر ابراهیم امام (۱۳۲ ـ ۱۳۶)
۲ ـ منصور، برادر سفّاح (۱۳۶ ـ ۱۵۸)
۳ ـ مهدی، پسر منصور (۱۵۸)
۴ ـ هادی، پسر مهدی (۱۵۸ ـ ۱۶۹)
۵ ـ رشید پسر مهدی (۱۷۰ ـ ۱۹۳)
۶ ـ امین پسر هارون‌الرشید (۱۹۳ ـ ۱۹۸)
۷ ـ مامون پسر هارون (۱۹۸ ـ ۲۱۸)
۸ ـ معتصم پسر هارون‌الرشید (۲۱۸ ـ ۲۲۷)
۹ ـ واثق، پسر معتصم (۲۲۷ ـ ۲۳۲)
۱۰ ـ متوکل، جعفر بن معتصم (۲۳۲ ـ ۲۴۷)
۱۱ ـ منتصر پسر متوکل (۲۴۷)
۱۲ ـ مستعین، احمد پسر معتصم پسر هارون (۲۴۸ ـ ۲۴۷)
۱۳ ـ معتز، پسر متوکل (۲۴۸ ـ ۲۵۱)
۱۴ ـ مهتدی، پسر واثق (۲۵۵ ـ ۲۵۶)
۱۵ ـ احمد معتمد، پسر متوکل (۲۵۶ ـ ۲۷۹)
۱۶ ـ معتضد، احمد پسر طلحه پسر متوکل (۲۸۹ ـ ۲۷۹)
۱۷ ـ علی مکتفی، پسر معتضد (۲۸۹ ـ ۲۹۵)
۱۸ ـ جعفر مقتدر، پسر معتضد (۲۹۵ ـ ۳۲۰)
۱۹ ـ محمد قاهر، پسر معتضد (۳۲۰)
۲۰ ـ محمد راضی، پسر مقتدر (۳۲۲)
۲۱ ـ متقی، پسر مقتدر (۳۲۹)
۲۲ ـ مستکفی، پسر مکتفی (۳۳۳)
۲۳ ـ مطیع، پسر مقتدر (۳۳۴)
۲۴ ـ طائع، پسر مطیع (۳۶۳)
۲۵ ـ قادر، احمد (۳۸۱)
۲۶ ـ قائم، پسر قادر (۴۲۲)
۲۷ ـ مقتدی، پسر قائم (۴۶۷)
۲۸ ـ مستظهر، پسر مقتدی (۴۸۷)
۲۹ ـ مسترشد (۵۱۲ ـ ۵۲۹)
۳۰ ـ راشد (۵۲۹)
۳۱ ـ مقتضی (۵۳۰ ـ ۵۵۵)
۳۲ ـ مستنجد (۵۵۵ ـ ۵۶۶)
۳۳ ـ مستضیی (۵۶۶ ـ ۵۷۵)
۳۴ ـ ناصر (۵۷۵ ـ ۶۲۲)
۳۵ ـ ظاهر محمد بن احمد (۶۲۳)
۳۶ ـ مستنصر احمد پسر محمد ظاهر (۶۲۳ ـ ۶۶۰)
۳۷ ـ مستعصم عبدالله پسر منصور (۶۶۰ تا ۶۶۶)

۵۲۷: طغرل درگزینی را به انتقام خون شیرگیر جلاد الموت در ۸ شـوال بـه دار کشید (اثیر ۱۰:۶۸۷).

عماد،برای شستشوی دست خاندان ایوبی که (در زمان تالیف این تاریخ) حاکمان سوریه و ارباب وی بودند یک خواب نیز نقل می‌کند:

عماد می‌گوید: از شیرکوه شنیدم: شبی با عزیز هم‌نماز شده بودم آواز آسمانی شنیدم که: خدایت عزیز مصر بداراد به جای اینکه امشب عزیز را از خطر رها ساختی!! و من از آن هنگام که سی و اند سال پیش از چیرگی من بر مصر بود به اندیشه‌ی این پیروزی افتادم، پایان خوابنما شدن شیرکوه (بنداری ص۱۵۳ جلیلی ۱۹۹).

عماد گوید: چون خبر به درگزینی رسید به بهروز دستور داد فرمان را به تکریت ببر و دستور را اجرا کن! چه ایوب و شیرکوه اجازه بدهند و چه ندهند. بهروز همراه با یک تن اسماعیلی (ملحد) بیامد و شیرکوه و ایوب مخالفت کردند، و پس از اصرار او را به حال خود آزاد گذاردند، همین که عزیز دانست که کشته می‌شود به نماز برخواست، و چون به درازا کشانید ملحد ضربتی در حال سجده بر گردن او زد و در ۵۵ سالگی او را در ۵۲۷ شهید کرد، چون خبر را به طغرل گفتند خشمگین شد و ۴۰ روز بعد (در ماه شوال) درگزینی را در شاپور خواست (خرم آباد) بکشت (بنداری ۱۵۲ ـ ۱۵۴ جلیلی ۱۹۸ ـ ۱۹۹، ابن اثیر ۱۰:۶۸۷) در ۱۸ رجب ۵۲۷ مسعود سلجوقی بر طغرل بتاخت، طُغرل شکست خورده به طبرستان نزد اسپهبد پناه برد و زمستان را میهمان وی بماند و در بهار به همدان بازگشت.

طغرل پیش از کشتن درگزینی از او پرسید: پس کو آن نویدها به کمکِ ما؟ او در پاسخ گفت: رنجه مباش! همین روزها چند الموتی دشمنانت را تار و مار خواهند کرد! طغرل گفت: همین پیوند تو با ملحدان نیز اعتراف تو به الحاد است و دستور دارکشیدن داد (بنداری ص۱۵۵، جلیلی ص۲۰۲).

عماد گوید: پدرم صفی‌الدین (ش۸ نسب‌نامه) سپاسگزارانه می‌گفت: هنگامی که طغرل وزیر درگزینی را کشت مرا از اصفهان بخواند و گفت دستنوشت مرا بگیر و به تکریت نزد بهروز برو و برادرت عزیز را از او بگیر و بیاور! او گمان می‌کرد عزیز هنوز

زنده است، من به بغداد رفته مرگ او را دانستم و چون طغرل دانست علی‌بن رجاء را به وزیری گمارد و او به پی‌گرد یاران درگزینی پرداخت. چون طغرل پا برجا شد در آغاز سال ۵۲۸ به بیماری قولنج درگذشت (بنداری ص ۱۵۶ - ۱۵۷، جلیلی ص۲۰۵) اثیر مرگ طغرل را به نادرست ۵۲۹ نهاده است.

۵۲۸: مرگ محمود (۵۱۱ - ۵۲۷) طرفدار الموت و مرگ طغرل (۵۰۳ - ۵۲۸) طرفدار خلیفه هر دو در جوانی و مشکوک بود، پیشینه‌ی برادرکشی‌های خاندان سلجوقی احتمال زهرخور شدن هر دو را به میان می‌آورد.

در بهار این سال طغرل که به مازندران پناه برده بود به جبل برگشت و مسعود را بیرون کرد تا در نیمه‌ی شوال مسعود به بغداد پناه برد و مسترشد خلیفه به او کمک‌ها کرد، لیکن گویا مسعود نتوانست با او در جنگ با خاندانش بسازد تا خبر مرگ برادرش طغرل در محرم ۵۲۹ بدو رسید پس بزودی بی‌اجازه خلیفه از بغداد به همدان آمده به جای برادرش طغرل نشست و نوشیروان کاشانی را به وزارت گمارد، این وزیر فارسی‌نگار در «طبقات قرن ۶ ص۲۸» معرفی شده است. در ۲۰ رجب ۵۲۹ خلیفه خشمگین شد برای گوشمال مسعود در ۸ شعبان از بغداد به سوی همدان شد. چون به دای‌مرج (دایمرگ) رسید در ۱۰ رمضان سپاه مسعود بر او بتاخت و او را با گروهی از بزرگان بغداد که یکی از ایشان علی بن طراد زینبی و شیعی (طبقات قرن ۶ ص ۱۹۱) بود. اسیر کرد و به دژ «سر جهان» گذارد تا به بغداد برگردند. در این هنگام فرستاده‌ی سنجر به نام «قرآن خوان» فرارسید و مسعود به پیشواز او رفته گفتگوی پنهانی انجام دادند، روز ۱۷ ذی‌قعده ۲۴ تن الموتی چادر خلیفه مسترشد را در میان گرفته او را کشته لاشه‌اش را بیرون دروازه‌ی مراغه انداختند تا مردم مراغه او را به خاک سپردند (اثیر ۱۱ ص۲۶-۲۷) در بغداد عزای عمومی برپا شد و پسرش راشد (۵۲۹-۵۳۰) به جای پدر نشست (اثیر ۱۱ ص۲۸، عماد، بنداری ۱۶۲ جلیلی ۲۱۱ تعلیقات نقض ۲ ص۱۱۱۹).

۵۳۰: در اول رمضان ۵۳۰ راشد برای جنگ با مسعود و خونخواهی پدر آماده شد، (اثیر ۱۱:۳۷) لیکن مسعود پیشدستی کرده بغداد را بگرفت و راشد به موصل گریخت

(ص ۴۱). زینبی شیعی علی‌بن طراد وزیر مُسترشد که اسیر مسعود بود و همراه این سپاه فاتح بغداد بود، فتوا به خلع راشد داد و مقتفی (۵۳۰ ـ ۵۵۵) را به جای راشد بنشانید (اثیر ۱۱:۶۲).

پس از آنکه مسعود سلجوقی به هدفی که از همکاری با شیعیان معتدل داشت رسید و از ایشان بی‌نیاز شد نوشیروان شیعی (۴۵۹ ـ ۵۳۲) را که وزیر مسترشد بود و بعد از مرگ او به وزارت مسعود گمارده شده بود از کار برکنار کرد پس او به بغداد آمده خانه‌نشین شد و به جای او کمال بوالبرکات درگزینی سنّی وزیر مسعود شد (اثیر ۱۱:۴۵) زینبی نیز به سال ۵۳۴ معزول شد، احوال دو وزیر شیعی، نوشیروان و زینبی در طبقات اعلام شیعه قرن۶ ص۲۸ و ۱۹۱ آمده است.

۵۳۲: در این سال راشد خلیفه‌ی معزول که با داود سلجوقی عربگرا برضد سلجوقیان ایران‌گرا همکاری می‌کرد در اصفهان به دست گروهی از اسماعیلیان خراسانی در ۲۵ رمضان ۵۳۲ کشته شد (اثیر ۱۱:۶۲).

بخش دوم

ریشه‌های فلسفه‌ی عین‌القضات

بند یکم

کلیات

۱

دو اصطلاح کلامی توحید اشراقی و عددی

در هزاره‌ی پیش از میلاد مسیح، بشر تا آنجاکه ما می‌دانیم در دو نقطه‌ی جهان به مرز توحید و یکتاپرستی رسیده بود. در بخش باختری خاورمیانه، کرانه‌ی خاوری دریای مدیترانه، مردم به نوعی توحید دست یافته و در شرق خاورمیانه، در هند، به نوعی دیگر.

۱ ــ ۱ ــ خدای مردم فلسطین

خدای مردم فلسطین، چنانکه از بخشهای کهن تورات برمی‌آید، یک واحد مشخّص جدا از جهان است، که جهان را در تاریخی معیّن از نیستی هست کرده است. او در عرش نشیند و قابل اشارت حسی است. هر پدیده، چه نیک و چه بد، را خود او بتنهایی و بی‌کمک پدید می‌آورد. انسان در برابر او مجبور و ناتوان است.

۱ ــ ۲ ــ خدای مردم هند

مردم هند نیز همزمان، یا اندکی پیش از ایشان به توحید رسیده بودند، ولیکن، چنانکه از کهن ترین بخشهای *ودا* برمی‌آید، خدای ایشان روح جهان و خود آن است، همه جا هست و هیچ جای مشخص نیست، قابل اشارت حسی نباشد.

۱ ـ ۳ ـ پان‌ته‌ئیسم هندی و گنوسیسم اسلامی

خداپرستی هندی را که ریشهٔ ودائی و بودائی نیز دارد، برخی «پان‌ته‌ئیسم هندی» یا «همه‌خدائی» نامند، و ما دنبالهٔ آن را در بند ششم این بخش به صورت صلح کل الّهی یا خیمه‌شب بازی جهانی خواهیم دید این خوش‌بینی مورد توجه عین‌القضات بوده است. قاضی تعبیر گویندگان: «اناالحق،... لیس فی جبتی الاالله» در گنوسیسم اسلامی و نیز تعبیر «عُزَیر بن اللّه والمسیح ابن‌اللّه»(قرآن ۹: ۳۰)را در کنار هم نهاده با گفته‌ی پیامبر(ص) چنین توجیه می‌نماید که: لایزال العبد یتقرب إلیَّ بالنوافل... فاذا احببته کنت سمعه و بصره و لسانه و یده فبی یسمع و بی... (نامه‌ها ج ۱، بند ۵۹۸، ج ۲، بند ۴۱۲، ج ۳، بند ۲۶) یاگوید: فالتقمنی حوت الاحدیة فی البحار الصمدیة (نامه‌ها، ج ۳، بند ۱۰) ن.ک بند ۷ این بخش.

۱ ـ ۴ ـ ریشه‌های تاریخی این دو اصطلاح

این گونه توحید در اصطلاح اسلامی پس از سهروردی به نام «توحید اشراقی تنزیهی» شناخته شد، چنانکه نوع اول را «توحید عددی تشبیهی» خواندند. سیدحیدر آملی بعد ۷۸۷ هـ در «اسرارالشریعة، چ محمد خواجوی ۱۳۶۲ خ تهران ص ۷۰» توحید عددی را توحید انبیا و توحید اشراقی را توحید اولیا نامیده است.

تقسیم توحید به «تشبیهی» و «تنزیهی» و حد میانه‌ی آنها در گفتگویی منسوب به حسن سهل برادر فضل ذوالریاستین (۱۶۶ ـ ۲۳۶) و امام رضا(ع) (۱۵۳ ـ ۲۰۳) دیده می‌شود که ابن طاووس (۵۸۹ ـ ۶۶۴ هـ) در «فرج المهموم. ص ۱۳۹ـ۱۴۰» از «جامع» محمدبن بابویه نقل کرده است و اینکه مامون در فرمان خود به سال ۲۱۸ ق. «توحید درست» را در برابر توحید تشبیهی سنّیان دو قرن آغازین می‌نهد (تاریخ طبری. در حوادث سال ۲۱۸) خود گویای فرق میان آن دو گونه توحید است. در تالیفات یعقوب بن اسحاق کندی م ۲۵۸ نیز کتابی به نام «التوحید من جهةالعدد» و «افتراق الملل فی‌التوحید» دیده می‌شود (قفطی، ص ۳۷۳، ترجمه ۵۰۶)، لیکن توصیف توحید با واژه‌های «عددی» و اشراقی نخستین بار در آثار سهروردی و شاگردانش چون شهر زوری آمده

است. در سده‌ی یازدهم ملاصدرا (۹۷۹ - ۱۰۵۰) در اسفار و سپس ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹) را می‌بینیم که در «فریده‌ی سادسه فی‌الوحدة والکثرة» از منظومه‌ی «غررالفراید» گوید: غرر فی الوحدة والکثرة

وذوالخصوص «العددی»مثل ما کمبدء «الاعداد» کان مفهما

می‌گوید: وجود خاص «وحدت عددی» دارد چنانکه از نخستین عدد، وجود خاص مفهوم می‌شود. گنوسیستهای مسلمان این نظریات خود را از میان متون مقدس اسلامی چون قرآن مجید و نهج البلاغه و صحیفه‌ی سجّادیة می‌یافتند مانند عبارت: من حدّه فقد عدّه (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱، بند ۱،) والأحد بلاتأویل عدد (نهج البلاغه خطبه‌ی ۱۵۰، بند ۱) و واحدٌ لابعدد (همان نهج، خطبه‌ی ۱۸۳:۱) و عبارت «آلهی لک وحدانیة العدد» (صحیفه‌ی سجادیه، دعای ۲۸، بند ۱۰) و أنت الاخر بعد کلّ عدد (صحیفه. دعای ۱۳:۴۷). ن.ک صدرای شیرازی. أسفار ۸۸:۱ و محمد هاشم اشکوری، مراتب خمس، چ صلاح صاوی در مجله‌ی تحقیقات اسلامی، ش ۱، ص ۱۱۸ و چون در آن متون مقدس عبارات به ظاهر عددی و جبری نیز در مقابل عبارتهای اشراقی و اختیاری دیده می‌شود که مورد استناد سنیان قرار داشت، یحیی‌بن سعید حلّی (۶۰۱-۶۸۹ هـ) کتاب «الفحص» را نگاشت و نشان داد که آیه‌های اشراقی قرآن کریم، هفتاد شماره پیش از آیات عددی نما می‌باشد (ذریعه ج ۱۶ ص ۱۲۴).

مشخصات این دو گونه توحید در سراسر تاریخ اسلام به عنوان دو خط اصلی اندیشه‌ی اسلامی دیده می‌شود. توحید اشراقی در همه‌ی فرقه‌های گنوسیست اسلامی و «توحید عددی» در همه‌ی فرقه‌های سنّی (اسلام دولتی و رسمی) چشمگیر است. گنوسیستهای مسلمان «توحید عددی» را که مادی‌تر و فیزیکی و ساده‌تر است، گاهی «تشبیهی» و طرفدارانش را «مشبّهان» و بگفته‌ی عین‌القضات: «ایمان عرب» (نامه‌ها، ج ۲، ص ۴۵۶ س ۴) می‌خوانند و «توحید اشراقی» را که متافیزیک‌تر و روحانی‌تر است «تنزیهی» و صاحبان این اندیشه را «منزّهان» و سنیان ایشان را «معطلان» می‌خوانند یعنی خدایی میپرستند که عاطل و باطل است و در هیچ چیز مداخله ندارد.

۱ ــ ۵ ــ نظر عین‌القضات

هر چند در زمان عین‌القضات هنوز دو اصطلاح توحید «عددی» و «اشراقی» برابر هم نهاده نشده بود ولی قاضی آن دو مفهوم را جدا می‌شناخت و آشکارا اشاراتی بدان دارد، تا آنجا که او می‌گوید: [واحد یکی بود لیکن احد یگانه بود... تو هم یک آدمی از راه عدد... تو از راه عدد یکی توانی بود (نامه‌ها: ج ۱،بند۱۶۸)]. گنوسیسم عین‌القضات در وحدت وجود تا مرز یکی بودن خیر و شر نیز پیش می‌رود (نامه‌ها، ج ۱،بند ۲۹۲، ۲۹۳).

او در (نامه‌ها: دوم، بند ۷۴) خداوند را به جان جهان تشبیه می‌کند که روان در همه‌ی تن هست او در (نامه‌ها، ج ۱،بند ۶۸۰) می‌کوشد تا میان آیات اشراقی: «اینما تولوفَثَمَّ وجه‌اللّٰه قرآن۲:۱۱۵» و «وهو معکم اینما کنتم (قرآن ۴:۵۷) و آیات بظاهر عددی؛ «ءأمنتم من فی‌السّما ـ (قرآن ۱۶:۶۷) و «وهوالقاهر فوق عباد. ـ (قرآن ۱۸:۶) برخورد نباشد و مشکل را حل نماید.

۲
رابطه‌ی خدا و جهان

دوگونه دیدگاه درباره‌ی توحید، موجب پیدایش دوگونه دید در مورد روابط مردم با خدا شده بود:

۲ ــ ۱ ــ در فلسطین

خدای توراتی هر چندگاه که خود صلاح بداند یکی از انسانهای معمولی را (چه دانا و چه بی‌سواد) برای سفارت به نزد مردم می‌فرستد، و پس از مرگ او مدتی به عنوان «دوره‌ی فترت» می‌گذرد، تا پیامبری دیگر فرستاده شود.

۲ ــ ۲ ــ در هند

از دیدگاه هند وایرانی، این انسان است که می‌تواند از راه تعلیم و ارتیاض، جزء الهی (روان اندیشمند) را در خویشتن تقویت، و جزء اهرمنی (جهل مادی) را در خود تضعیف کند، تا به مقام اشراق و اتصال، و سپس به اتحاد با مبدأ (نیروانا) نایل آید. فیض خداوند بر همه یکسان است و برگزیدن فرستادگانی ویژه، غیرعادلانه می‌باشد.

این دیدگاه هندی، برای نخستین بار در اسلام به وسیله‌ی راوندی م۲۴۵ هـ با چند دلیل به نام «شبهات براهمه» بر نبوّت بیان شده، که آنها را مؤیّد فی‌الدین هبة‌اللّه بن موسی اسماعیلی م۴۷۰ هـ، در مجلسهای ۵۱۷ تا ۵۲۲ از *مجالس مؤیّدیّه* با پاسخ بدانها آورده است.

۲ ــ ۳ ــ خلاصه

خلاصه آنکه، به گفته‌ی شهرستانی: از نظر براهمه (از هندیان) برای ارتباط انسان با مبدا نیاز به واسطه (نبی و رسول) نیست و خرد آدمی بسنده است: (ملل و نحل شهرستانی عربی چ در حاشیه‌ی فصل ابن حزم ج۳ ص۲۳۶-۲۴۰، ترجمه‌ی افضل ترکه اصفهانی چ دوم جلالی نایینی ۱۳۳۵خ، ص ۴۴۱ تا ۴۴۷) باید یادآور شد که شبهات براهمه که سخن کنونی مادر آن است و با پذیرش وجود خدا هرگونه پیامبری را نفی می‌کند غیر از «شبهات برکلوس» (ملل و نحل شهرستانی ع۳ ص۷۸ = ترجمه ص ۳۵۰ و ص ۲۳۶ ـ ۲۳۷ = ترجمه‌ی ترکه ص۴۴۱) است که با پذیرش وجود خداوند، جهان را جاودانه بی‌آغاز و انجام می‌داند، و به گفته‌ی فارابی در «مدینه‌ی فاضله»: جزء الهی، در انسان واصل، بیش از دیگر مردم است، پس خودبخود شایسته‌ی ارشاد و رهبری کسانی است که در مخروط هرمی جامعه پایین‌تر از وی قرار دارند و هنوز به درجه‌ی او نرسیده‌اند، زیرا انسان واصل، خداتر از انسانهای دیگر است.

عین‌القضات، در پاسخ به این پرسش که آیا واصلان انبیایند یا نه (نامه‌ها: ج ۱،بند ۶۷۶، دوم بند ۱۶۱) می‌گوید: واصلان آنهایند که در نون و الف «علینا و علی عباداللّه الصالحین»اند (نامه‌ها، ج۲، بند ۱۶۱) که تعبیری دیگر از «لیس فی جبّتی الّااللّه» می‌باشد، عارف واصل درجه‌ی «ولایت» دارد که مقامی مافوق «نبوّت» است.

۲ ــ ۴ ــ چند اصطلاح

بنابر آنچه گذشت اصطلاح های زیرین باید جداشناسایی شود:

اشراق و اتصال: دو گونه ارتباط با مبدأ را نشان می‌دهد که مفهومی ملایم داشته برای سنیان نیز پس از سده‌ی دوم قابل پذیرش گردید. اشراق یا تفضّل الهی از مبدأ برای

انسان رخ می‌دهد، و سنّیان آن را اصل می‌شمردند، وبه عکس آن، «اتصال» است که با کوشش انسان حاصل می‌شود و گنوسیستهای مسلمان مجاهدت و کوشش را اصل می‌شمردند. (هجویری، *کشف المحجوب*، ص۲۵۲).

حلول؛ تجسّد: درجه‌ی تندتر ارتباط و به معنی فرود آمدن جزیی از عقل کل بر جسم آدمی، نوعی ترکیب میان دو اندیشه‌ی توحید عددی و اشراقی است و از مسیحیان به برخی متکلمان اسلام سرایت کرد و پذیرش همگانی نیافت.

اتحاد: مفهومی همانند «نیروانا» نزد هندیان دارد و آخرین مرحله‌ی سلوک در اندیشه‌ی توحید اشراقی هند و ایرانی بوده که مورد قبول همگانی ما مسلمانان قرار نگرفته است ن. ک «روحانی و حنیف ـ بند ۵ ـ ۱/۴ بخش دوم». عین‌القضات آگاهانه دو اصطلاح «حلول» و «اتحاد» را با هم سنجیده گوید: چون عشق شاهد و مشهود یکی شود شاهد مشهود باشد و مشهود شاهد، و تو این نمط حلول‌شماری، و این حلول نباشد، کمال اتحاد یگانگی باشد. (تمهیدات بند ۱۶۲) ـ اتحاد، گونه‌ای بیان از پان‌ته‌ئیسم هند و ایرانی است (بند ۵ ـ ۲/۲ بخش دوم).

گنوسیسم: گنوسیسم اسلامی در این مقال شامل مکتبهای اشراقی عرفانی؛ مکتب معتزلی، مرجئی، راوندی، غلاة شیعه است که به توحید اشراقی نزدیک تر از توحید عددی هستند. بلوشه اصطلاح گنوس Gnos را برای کلمه‌ی مذاهب مخفی اسلامی در ایران پیشنهاد کرده است (سلمان پاک، ماسینیون، ترجمه‌ی دکتر علی شریعتی. ص۸۴).

۲ ـ ۵ ـ برتری تصوّف اسلامی بر تصوف مسیحی

متأسفانه برخی از خاورشناسان بدون هیچ دلیل می‌خواهند گنوسیسم اسلامی را به نحوی متأثر از گنوسیسم مسیحی قلمداد کنند، مثلاً آدام متز گنوسیسم حلاج و محاسبی را نمونه‌ی چنین تاثیری می‌داند، در صورتی که گنوسیسم اسلامی بر قوس صعود تکیه دارد؛ هر انسان می‌تواند از راه ارتیاض و تعلیم، از مادیّات خود بکاهد و بر معنویات خویش بیفزاید، تا به مقامی رسد که بجز خدا نبیند، و بتواند بگوید: لیس فی جبّتی الّاالله! خدای مسلمانان گنوسیست شخص قابل اشارت حسّی نیست، گنوسیسم

مسیحیت به توحید عددی یهود آلوده‌تر است و بر قوس نزول و «تجسد» لاهوت در ناسوت تکیه می‌کند، آن نیز تنها برای یک تن به نام مسیح است. آقای نیکلسون این برتری تصوّف اسلام بر تصوّف مسیحی را به صورتی دیگر بیان می‌کند. او که سخت دلباخته‌ی توحید عددی یهودی است، پان ته‌ئیسم و توحید اشراقی مسلمانان گنوسیست را افراط در تنزیه می‌نامد و می‌کوشد با تفسیرهایی بی‌جا نظریّات بایزید، حلاّج، عطّار، مولانا را از اشراق هند و ایرانی و «اتحاد»، دور جلوه دهد و به توحید عددی یهودی و «حلول» نزدیک سازد. او می‌گوید: جملهٔ «اناالحق» را حلاج از تورات گرفته که می‌گوید: «خدا آدم را به شکل خود (خدا) آفرید». او پس از این تشبیه بی‌پایه، تازه می‌گوید: نظریه‌ی ابن‌فارض در قصیده‌ی تائی او که به توحید عددی نزدیک‌تر است و «من و تو» بسیار دارد، بر نظریه‌ی حلاّج ترجیح دارد (ص ۱۲۰ مجموعهٔ ابوالعلای عفیفی)[1] او می‌گوید: در زبانهای ملل اسلامی تعبیری که بتواند برابر واژه‌ی «دیوایـن پرسونالیتی» Divine Personality قرار گیرد دیده نمی‌شود «رینولد. ا.نیکلسون The Idea of Personality in Sufism three Lectres ترجمه‌ی دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی به

---

۱ . نیکلسون مقاله‌های بسیار در این باره نگاشت که مجموعه‌ای از آنها را ابوالعلاء عفیفی به تازی ترجمه و در ۱۹۴۶ یک سال پس از مرگ نیکلسون به یاد او چاپ کرد که شامل اینها است:

۱ ـ گفتار او در ژورنال آسیاتیک سال ۱۹۰۶ ص ۳۰۳ ـ ۳۴۸ که به عنوان «نظرة تاریخیة فی اصل التصوف و تطوره»، ص ۱ ـ ۴۱ مجموعه.

۲ ـ الزهد فی‌الاسلام. که در دائرةالمعارف مذهب و اخلاق، سال ۱۹۳۰، ج ۲، ج ۲، ص ۹۹ ـ ۱۰۵ چاپ شده بود، در ص ۴۲ ـ ۶۵ مجموعه.

۳ ـ تصوف. که نیز در همان دائرةالمعارف، سال ۱۹۳۴، ج ۲، ج ۱۲ ص ۱۰ ـ ۱۷ چاپ شده بود، در ص ۶۶ ـ ۹۶ مجموعه.

۴ ـ هدف التصوف الاسلامی سخنی است که در کنگرهٔ چهارم تاریخ مذاهب در لیدن سپتامبر ۱۹۱۲م القا شد و در ژورنال آسیاتیک، سال ۱۹۱۳م چاپ شد. عفیفی متن های عربی مورد استفاده‌ی نیکلسون را بر آن افزوده در ص۹۷ ـ ۱۰۷، مجموعه چاپ کرد.

۵ ـ سه سخنرانی که در مدرسه‌ی زبانهای خاوری لندن در ۱۹۲۲م القا نموده و به سال ۱۹۲۳م در چاپخانهٔ دانشگاه کمبریج با افزایشهایی چاپ کرده بود، الف) ص ۱۸ ـ ۱۲۹. ب) ص۱۲۹ ـ ۱۵۱، ج) ۱۵۱ ـ ۱۷۱. بخش سه سخنرانی را آقای دکتر شفیعی کدکنی نیز از انگلیسی به فارسی ترجمه نموده با افزایشهایی در دنبال آن در ۲۵۵ ص در تهران ۱۳۵۸ چاپ کرده است.

عنوان تصوّف اسلامی. چ تهران، ۱۳۵۸ خ.ص ۶). این سخن دربارهٔ عرفان عالی اسلامی درست است، چنانکه «سیمرغ» عطار در برابر «سی‌مرغ» شخصیتی جداگاه و دیواین پرسونالیتی ندارد. ولی در مذاهب خشن سلفی دو قرن سکوت خداوند شخص قابل اشارت حسی است و از اعضای بدن او «الاّ الفرج واللحیة» سخن می‌رود (اشعری. مقالات، چ ۱۹۵۰ م، ۷۲:۱ و ۲۵۸) مسیحیت با ترمزی که آن را در عنوان «اثبات توحید عددی» خواهیم دید، در میان این دو مشرب قرار گرفته است، نه به نرمش عرفانی اسلامی می‌رسد و نه خشونت تسنّن اسلامی را دارد.

۳

قوانین و مقرّارت

طرفداران «اشراق هند و ایرانی» دربارهٔ کتب آسمانی و قوانین نیز با پیروان «نبوّت اسراییلی»، دیدی جدا و مختلف داشتند و اندیشهٔ هر گروه با ساختمان فکری آن گروه سازش می‌داشت.

۳ــ ۱ــ در هند

از دیدگاه هند و ایرانی، متون مقدس *ودا* و *اوستا* گرچه الهام الهی بودند، لیکن ساخته و پرداخته‌ی اندیشه‌ی آورندگان دانشمند آنها هستند، پس حادث اند، و پدیده‌ای تغییرپذیر بوده چون کهنه شوند، نسخ و تبدیل آنها لازم خواهد شد. یکی از اعتراضهای مویدان ایرانی در دو سده‌ی نخستین بر مسلمانان مسألهٔ خاتمیّت پیامبر و بی‌نسخی قوانین او بود که در بحثهای ایشان نمایان است (ن.ک:دینکرت، ۳۵:۳)

۳ــ ۲ــ در میان یهود و نزد ابن‌میمون

از دیدگاه یهود، کتابهای مقدس *تورات* کلام قدیم خداوند و قوانین آن ابدی و ازلی و غیرقابل نسخ و تغییر باشند، (بیرونی، *ماللهند من مقوله*، چ هند، ۱۹۵۸م، ص ۸۰ـ۸۱؛ و عبدالجبار معتزلی همدانی م۴۱۵ هـ،*شرح الاصول الخمسة*،ص ۵۷۶، و کراجکی صوری شیعی، م۴۴۹هـ*کنزالفواید*،چ سنگی، تهران، ۱۳۰۲هـ ص۱۰۲ و ابن میمون، *دلالةالحائرین*، چ حسین آتای، استانبول، ۱۹۷۲م، ص۴۱۵). یادآور شوم که ابن میمون

فیلسوف یهودی (۵۳۰-۶۰۲ ه) به جای دو جهان بینی اشراقی هند و عددی یهود سه نظریه را چنین یاد کرده است:

ـ آنکه خداوند هر کس را بخواهد به پیامبری می‌فرستد (خواه دانا و خواه بیسواد) و آن را نظر عوام ملت ما (یهود) شمرده است.

ـ آنکه پیامبری یک درجه از کمال انسانی است، که با ارتیاض (آموزش و پرورش) به دست آید و این دیدگاه فیلسوفان است.

ـ رأی مرکّب از آن دو است و آن را مذهب صحیح یهود شمرده است (*دلالةالحائرین*، چ حسین آتای، استانبول، ۱۹۷۲م، ص ۳۹۲ ـ ۳۹۴).

آشکار است که گفته‌ی ابن میمون در دو نظریه‌ی نخستین درست است، اما نظریّه‌ی سوم را هیچ یهودی پیش از او نگفته است. او این نظریه را از فیلسوفان گنوسیست اسلامی، فارابی، ابن سینا، کرمانی و سجستانی و مانند ایشان گرفته و با جرأت به مذهب یهود وارد کرده است. او به همین سبب نیز مورد تکفیر خاخامهای خشکه مقدس یهود قرار گرفت.

یهودی بودن نظریه‌ی توحید عددی در سراسر تاریخ برای مردم ایران آشکار بوده است. خرمیان در سده‌ی سوم فرقی میان یهودی و سنّی نمی‌نهادند (ن.ک: طبری ۱۱۹۵:۳ و ۱۲۲۶ ترجمه ۵۸۲۵ و ۵۸۵۲) نظر شهید مطهّری را در این باره در بند ۵ ـ ۲ همین بخش در عنوان فیض و خلق خواهیم دید.

۴
فرهنگهای دورگه

۴ ـ ۱ ـ آمیزش دو فرهنگ

حمله‌ی هخامنشیان بر یونان و یورش اسکندر بر ایران از روی سر اقوام سامی، سریانیان، یهودیان، فینیقیان انجام گرفت و موجبات آمیزش اندیشه‌های گوناگون را فراهم ساخت. از این روی خداشناسی درکتابهای مقدس که پس از آن تاریخ تا سده‌ی سوم میلادی پدید آمد، همچون انجیلهای مسیحی، مرقیونی، دیصانی، مانوی و حتی و

همچنین اوستای ۲۱ نسکی که فرآورده‌ی کنفرانسهای آذرپاد مارسپندان و آذرفرنبغ پیروزگر در قرن سوم میلادی در عهد شاپور بود، هیچ یک، نه مانند *ودا* یکسره اشراقی و نه مانند *تورات* یکسره عددی هستند بلکه توحید در همهٔ این کتابها دورگه است، ترکیبی از توحید عددی و اشراقی است.

۴ ــ ۲ ــ پیدایش فرهنگهای جدید

تماس ملتهای متمدن آن روز که موجب پیدایش فرهنگهای دورگه‌ی جدید گردید در درجه‌ی اوّل در اسکندریّه وسپس در بین النهرین و پس از آنها در یمن بوده است.

مهمترین اثر دانشگاه نوافلاطونی اسکندریه در فلسطین پیداش گروه روشنفکران «فریسی» در میان یهود بود. فریس که با واژه‌ی «اِفراز» عربی هم ریشه و به همان معنی است، معنی جداشدگان یا «معتزله» را داشت. عیسای مسیح یکی از پیشروان این گروه بود که از سوی پسگرایان یهود تحت پیگرد قرار گرفت و حواریان او رسالت او را به صورت فرهنگی دورگه مرکب از یهودیّت و میترائیسم، در رم به نام «مسیحیّت» بخش کردند.

بند دوم

جغرافیای فرهنگی منطقه

۱

بین‌النهرین (میانرودان)

این سرزمین که در دوران درخشندگی اسکندریه مرز دو ابرقدرت آن روز، ایران و روم، بود خود مرزی طبیعی میان دو گروه از اقوام متمدن آن روزگار نیز به شمار می‌رفت. در باختر از فرات تا کرانه‌های مدیترانه، آرامیان کلدانی، سریانی، فینیقی، عبری (یهود) و کنعانی زندگی می‌کردند. در خاور از دجله تا سند، ایرانیان کرد، لر، فارس، پهلوی، تبوری، سگزی، سغدی و... می‌زیستند. آمیزش تمدن و فرهنگ این دو ملّت بزرگ موجب پیدایش دانشگاههایی از جندیشاپور در خوزستان، تاسورا (در جنوب تیسفون) و نصیبین، حران (رها) تا انتاکیه شده بود.

انجیلهای مسیح، مرقیون (Marcion م ۱۵۵م) ابن دیصانی (Bardesane ۱۵۴-۲۲۲م) مانی (۲۱۵-۲۷۶م) همگی از طرف پرورش یافتگان این دانشگاهها پدید آمده است. بردیصان (ابن دیصان) و مانی دو فیلسوف ثنوی بودند که آن را با ثالوث هندی ـ یونانی ترکیب کرده دو مذهب پدید آوردند که تا سده‌ی (۷ هـ، ۱۳م) پایدار بود. کتاب *القدر* بردیصان کهن‌ترین متن سریانی است و با ترجمه‌ی انگلیسی آن به وسیلهٔ کورتن[1] در ۱۸۵۵م در لندن چاپ شده است. ترجمه‌ی آن به فارسی برای آشنایی با فلسفه‌ی ثنوی

1 . Cureton

ایران بسیار سودمند می‌باشد.

یک داستان نیز در دست است که نمودار گوشه‌ای دیگر از برخورد و آمیزش دو تمدن آریایی و سامی در سرزمین میانرودان در آن دوران می‌باشد. این داستان «جرجیس و داذیانه» نام دارد که در سده‌ی چهارم میلادی در موصل رخ داده است. متن این داستان در *تاریخ طبری* (چ لیدن، ۱:۷۹۶ـ۸۱۲ ترجمه ۵۶۴ ـ ۵۸۰) دیده می‌شود. مقدسی نیز در *احسن التقاسیم* (ص۱۳۶ ـ ترجمه ـ ۱۹۱) در سرزمین اقور = اثور از آن یاد کرده است.

۲

یمن پیش از اسلام

این سرزمین که پیش از اسلام «سبا» نیز نامیده می‌شد در کرانه‌ی جنوب غربی شبه‌جزیره‌ی عرب جا دارد و بندر ارتباط بازرگانی هند و ایران با آفریقا بوده، گاه به دست حبشیان و گاه به دست ایرانیان اداره می‌شد. از این رو این کشور که نام برخی از آتشکده‌هایش در تاریخ ثبت شده است[1] و مردم آن سامان تا سده‌ی چهارم هجری به فارسی سخن می‌راندند (احسن التقاسیم، ترجمه، ص۳۱ و ۱۳۶) و جشن نوروز را بزرگ می‌داشتند (همانجا، ص۱۴۲) مرکز پخش اندیشه‌های اشراقی هند و ایرانی در شبه‌جزیره‌ی عرب بود، چنانکه فلسطین در شمال این شبه‌جزیره نقش پخش کننده‌ی افکار «توحید عددی» را بر عهده می‌داشت. این مرکزیّت روحی نام «سبا» را در میان مردم شبه‌جزیره به صورت یک منبع نور و علوم یقینی درآورده بود تا آنجا که در ضمن داستان زناشویی بلقیس، ملکه‌ی میترائیست یمن، با پادشاه یهود فلسطین، می‌بینیم که هدهد به سلیمان می‌گوید: «من از سوی مهرپرستان کشور سبا برای تو یقین آورده‌ام.» (*قرآن کریم* ۲۷:۲۲ـ۲۴). داستان این زناشویی که خود نشانی از آمیزش دو فرهنگ آریایی جنوب و سامی شمال جزیره‌ی عرب است، پیش از اسلام در میان سامیان و ایرانیان مانوی و دیصانی شهرت بسزا داشته است. سوره‌ی ۳۴ *قرآن* نیز به نام ایشان

---

۱ . آتشکده‌ی «ذونواس» در «أخبار الطوال» دینوری احمد بن داود (ـ ۲۸۲) و آتشکده‌ی «خولان» در «معجم البلدان» یاقوت (۵۷۴ـ۶۲۶) دیده می‌شود.

«سبا» خوانده می‌شود. واژه‌ی «برسابا»، در سریانی به معنی فرزند یمن، به کسانی گفته می‌شد که در بیان ایدئولوژی اشراقی و روحانیّت و متافیزیسم غلو می‌کردند. این کلمه در تازی به «ابن سبا» ترجمه گشته کنیت یک شخصیّت افسانه‌ای شد که در کتابهای ملل و نحل اندیشه‌های گنوسیستی تند بدو نسبت داده‌اند. فرقه‌ای از گنوسیستهای تند سده‌ی یکم اسلام نیز به نام «سبائیان» شهرت یافته‌اند. ولی اخیراً دانشمندان به افسانه بودن شخصیت ابن سبا پی بردند و آقای مرتضا عسکری کتابی گرانقدر در این باره در یک مدخل و دو مجلّد بنام عبدالله بن سبا نگاشتند که با اندک سنی‌زدگی در ترجمه‌ی فارسی‌کتاب دیگر ایشان«بنام‌خمسون و مائة صحابی مختلق»گنجانیده شده است.من نیز نقدی بر کتاب گرانمایه‌ی اخیر در مجله‌ی *کاوه*،مونیخ،شماره‌ی ۳۹سال ۱۳۵۰،نگاشتم.

شاید بتوان میان واژه‌ی «صابئی» نیز که نام فرقه‌ای گنوسیست و ترکیبی از یهودیت و میترائیسم است با واژه‌ی «سبائی» پیوندی یافت.

۳
یمن پس از اسلام

چند تن از «اهل صفّه» که شاید بتوان ایشان را در میان مردم مدینه در صدر اسلام گنوسیست خواند، مانند حُذیفه، عمّار یاسر و... یمنی بودند. روی سخن علی(ع) در برخی خطبه‌هایش که بوی گنوسیسم دارد با مردی یمنی به نام «ذعلب» است. (شرح ابن ابی‌الحدید، ۴۶:۱؛ و قبسات داماد، چ مک‌گیل: ۲:۱۳۶).

چند تن از نخستین صوفیان آغاز اسلام نیز یمنی بوده یا خود را به آنجا منسوب داشته‌اند. برخی دعاهای گنوستیک را نیز به یمن منسوب می‌دارند (ذریعه ۶، ش۲۴۴۸ و ۲۴ ش۲۲۸۷ و ۲۵ ص۲۸۶). کشاکش دو اندیشه‌ی جنوبی و شمالی در شبه‌جزیره‌ی عرب در یک سده‌ی پیش و پس اسلام به صورت نزاعهای قبیله‌ای در تاریخ منعکس است. یکی از نامه‌های علی(ع) در نهج‌البلاغه (۷۴:۲) نیز که به صلحنامه‌ی میان دو طرف جنگ اختصاص دارد برای ما باقی مانده است.

نگارنده‌ی یکی از چهارصد اصل شیعه مردی یمنی است و جعفر حضرموتی نام

دارد (ذریعه ۲، ش ۵۴۱ و ۶ ش ۱۷۶۴) و در آن حدیثی آورده که یمن را پایگاه ایمان حقیقی! می‌داند (مجموعه‌ی اصول ستة‌عشر، ص ۸۱، چ مصطفوی). محمدزکریای رازی (م ۹۲۵/۳۱۳) ردّی بر «ابن الیمان» دارد (قفطی، ص ۲۷۵ ترجمه ۳۷۷).

در برخی از داستانهای سمبولیک عرفانی که نمایشگر چگونگی ترکیب و آمیزش دو جهانبینی هندی و آرامی است مانند «*حی‌بن‌یقظان*» و «*سلامان و ابسال*» از ابن سینا و «*الغربة‌الغربیه*» سهروردی و «شیخ صنعان» عطّار، یک یا چند قهرمان دیده می‌شود که برای حقیقت‌جویی، از شرق به سوی غرب سفر کرده‌اند. در بیشتر این داستانها آن مسافران یمنی و سبائی بوده‌اند، عین‌القضات در بند ۴۲۷ *تمهیدات* برخی معنیهای روحانی برای یمن یاد کرده است.

در سراسر تاریخ اسلام نیز یمن پایگاه ناسنّیان زیدی واسماعیلی بود که حکومتشان تا قرن غربگرائی کنونی ادامه می‌داشت.

۴
حجاز

چون این سرزمین از نظر جغرافیایی میان دو سرزمین فلسطین از شمال و یمن (سبا) از جنوب جا دارد، اندیشه‌ی توحیدی اشراقی را از جنوب و توحید عددی را از شمال به وسیله‌ی مسافران و کاروانهای بازرگانی دریافت می‌داشت. در *قرآن‌کریم* نیز این دوگونه توحید عددی و اشراقی همانند «اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰاتِ - ۳۵:۲۴» و «جٰاءَ رَبُّکَ وَالمَلَکُ صَفّاً صَفّاً - ۲۲:۸۹» هر دو فراوان است. یاران فقیر پیامبر که بیشتر از موالی و نیم بردگان جنوبی و به «اهل صفّه» معروف بودند و پس از مرگ پیغمبر خواستار حکومت خاندان محمّد(ص) بوده، به اندیشه‌های گنوسیستی و توحید اشراقی جنوبی بیشتر تمایل نشان می‌داده یا طوری بوده که بعدها ممکن شد حدیثهای گنوستیک را بدیشان نسبت دهند. در برابر ایشان اشراف قریش که خود را عرب شمالی می‌دانستند طرفدار اندیشه‌های تشبیهی و توحید عددی توراتی بودند.

پس از مرگ نابهنگام پیغمبر(ص) اشراف شمالی در «سقیفه‌ی بنی‌ساعده» گرد

آمده خاندان پیامبر را کنار گذارده حکومت خلفا را پایه نهادند. کم‌کم اندیشه‌های توحید عددی شمال بر حکومت اسلام چیره شده آیات اشراقی *قرآن کریم* در لیست «متشابهات» نهاده و آیات به ظاهر تشبیهی «محکمات» نامیده شد تا آنجا که دیده می‌شود که بسیاری از آیات که «سیّاری» و دیگران مدّعی حذف آنها به وسیله‌ی عثمان از *قرآن* بودند مفهوم اشراقی و تنزیهی دارد. احمد سیّاری یکی از یاران دو امام دهم و یازدهم است (قهپایی ۱۴۹:۱-۱۵۰) و بسیاری از مطالب کتاب او که القراآت نام دارد (ذریعه۵۲:۱۷) در *فصل الخطاب* حاجی نوری (چ ۱۲۹۸ هـ، ص۳۲۷-۳۲۹) نقل شده است. یحیی بن سعید حلّی (۶۰۱-۶۸۹ هـ) برای سنجش آیات اختیاری = اشراقی و آیات به ظاهر جبری کتابی به نام «الفحص» نگاشته، نشان داده است که آیات اختیاری هفتاد شماره بیش از آیات جبر است. (ریاض العلما، ج۵، ص۳۳۷ و ذریعه ۱۲۴:۱۶).

در دو قرن اول تاریخ اسلام یکی از اختلافهای مهم میان سنیان و گنوسیستهای مسلمان تعیین همین آیات «محکم» و «متشابه» بوده است، مسلمانان گنوسیست مشرب، آیات اشراقی تنزیهی را محکم و آیات به ظاهر عددی تشبیهی را متشابه می‌خواندند، سنّیان عکس این را انجام می‌دادند. هر چند با پیشرفت علم و فلسفه پس از مأمون بسیاری از خشونتهای سنّیان کاسته شد و در تعیین و تفسیر آیات متشابه، بسیاری از آرای گنوسیستی همگانی شد، ولی باز کمابیش این اختلاف قرنها ادامه می‌داشت.

۵
مکه و مدینه

با آنکه مکه نزدیک پانصد کیلومتر در جنوب مدینه جا دارد، در آن تاریخ مردم آن خود را «نزاری» و از عرب شمال می‌شمردند، و مردم مدینه خود را قحطانی و از عرب جنوب و شاید یمنی‌نژاد می‌شمردند. حضرت پیامبر(ص) پس از سیزده سال تبلیغ در مکه در اثر فشار کفّار قریش ناگزیر شد به همراه گروهی از یاران به مدینه مهاجرت فرماید، و با ایشان که از آن پس «مهاجران» خوانده می‌شدند، ده سال در میان مردم قحطانی جنوبی مدینه که خود را از آن پس «انصار» می‌خواندند به تبلیغ پردازد.

در این مدّت میان مهاجران شمالی و بومیان جنوبی، جز در چند مورد کشاکشی رخ نداد، که آن نیز با نفوذ آن حضرت به آشتی انجامید (*خمسون و مائة صحابی*، عسکری. به نقل از *امتاع الاسماع* مقریزی، ص ۲۱۰-۲۱۱). اختلافی دیگر که میان این دو گروه دیده شد، به روز سقیفه بود، که بر سر جانشینی پیامبر(ص) گرد آمده بودند و هر سو جانشینی را حق خویش می‌شمردند و به پیروزی شمالیان مهاجر انجامید (طبری ۱۸۳۷:۱ ترجمه ۱۳۴۲) و در نتیجه، اندیشه‌ی شمالی توحید عددی مذهب رسمی شناخته شد و «سنّت و جماعت» لقب گرفت و تا دو قرن پس از آن آیات به ظاهر عددی تشبیهی «محکم» و آیات اشراقی تنزیهی «متشابه» شناخته می‌شد.

٦
رَبیعه و مُضَر

اختلاف عرب جنوب و عرب شمال در دو قرن آغاز اسلام به صورت کشاکش قبایل «ربیعه» که خود را هم پیمان جنوب یمن می‌شمردند با قبایل «مضر» که شمالی بودند دیده می‌شود. در کشاکش ایده‌ئولوژیک نیز مُضَریان همواره از مذهب حاکم سنّی حمایت کرده «ربیعه» از مذاهب مختلف گنوسیسم اسلامی طرفداری می‌نمودند. در شعر و ادب نیز کشاکش در میان دو شاعر معروف عرب «جریر» از مضر سنّی و فرزدق از ربیعهع شیعی دیده می‌شود. فرزدق مانند دِعبِل خُزاعی از گنوسیسم اسلامی پیروی می‌نمود. اختلاف عرب جنوب و شمال در سیاست آشکارتر از ادب و مذهب دیده می‌شود. در کشاکش امویان و عبّاسیان، عربهای جنوبی و یمنی با ایرانیان همکاری کردند تا بر عرب «نزاری» شمال پیروز شدند (طبری ۱۷۸۱:۲ ترجمه ۴۳۴۸، مسعودی، *التنبیه والاشراف*، چ مصر، ۱۳۵۷ هـ، ص ۲۸۰-۲۸۱، *مروج الذهب*، چ پاریس، ۶:۴۵-۴۶). آقای مرتضا عسکری گوشه‌ای از این کشاکشها را در کتاب *خمسون و مائة صحابی مختلق* یاد نموده است. افسانه‌هایی که سیف بن عمر در زمینه‌ی این اختلافات در سده‌ی اول فراهم نمود و در همه‌ی آنها، پیروزی را نصیب شمالیان نزاری، که سیف وابسته به ایشان بود، ساخت در آنجا یاد نموده است. سیف بن عمر نخستین کس است که از شخصی به

نام «ابن سبا» نام می‌برد، که گویا شخصیّتی افسانه‌ای است و از روی واژه‌ی «برسابا»ی سریانی ساخته شد، که بر معنی «فرزند یمن = یمنی‌زاده» است، و سریاتیان پیش از اسلام کسی را بدان لقب می‌خواندند که اندیشه‌های گنوسیستی سبائی را تبلیغ می‌نمود.

شاید سیف بن عمر از نام «ابن سبا» که همه‌ی قیامهای ضدعثمان و ضد امویان، که به سود اسلام گنوسیستی و ضد سنّیان انجام می‌گرفت، بر گرده‌ی او می‌نهد، همان «عمار یاسر» یمنی را خواسته باشد، که از یاران باوفای علی(ع) است (برای تفصیل بیشتر ن.ک: منزوی، مقاله‌ی «خمسون و مائة صحابی»، مجله‌ی کاوه، ش ۳۹، ص ۷۳۲) و ترجمه‌ی «تجارب الامم» ج ۵، ص ۱۱ و ۴۸۱، پانوشت.

بند سوم

تاریخچه‌ی فرهنگهای دورگه در روند تکاملی توحید

۱

از ثنویت به توحید اشراقی در ایران باختری، کردستان و آسیای صغیر.

آمیزش ثنویت با فلسفه‌ی یونان

ایرانیان باختر، کردان میدیه و آسیای صغیر در اثر نزدیک بودن به یونان و آمیزشی که با سریانیان هلنیزه شده داشتند، پیش از مردم ایران مرکزی با فرهنگ یونان آشنا شدند، چنانکه در اینجا خواهیم دید فیلسوفانی چون مرقیون، بردیصان، از آمیزش دو فرهنگ ثنوی زردشتی با فلسفه‌ی یونان مسیحی‌زده پدید آمد.

۱ - ۱ - مرقیون

مرقیون = مارسیون (۸۵ - ۱۵۰م) یکی از پایه‌گزاران فرهنگ دورگه‌ی هندی - سامی در کردستان و آسیای صغیر است. او ثنویت ایرانی خود را از این راه به تالوث مسیحی رسانید که می‌گفت: از ترکیب جهان نور (تز) و جهان ظلمت (آنتی‌تز) جهان سوم (سنتز) پدید آمده است، که شهرستانی آن را «معدّل» و ابن ندیم آن را «مزیج سوم» نامیده‌اند. مرقیون دو مبدأ نخست را ناآگاه و سومین را آگاه می‌دانست، و شاخه‌ی «ماهانی» از مرقیونیان، جهان سوم را «مسیح» و مانویان آن را «انسان قدیم» نامیدند. مرقیون یک *انجیل* نیز داشته پیروان او خطی ویژه‌ی دین دبیره نیز داشته‌اند. ابن ندیم گوید: در خراسان بسیارند و زیرپرده‌ی مسیحیت زندگی می‌کنند.

۱ ـ ۲ ـ ابن دیصان

ابن دیصان[1] = بردیسان (Bardesanc) (۱۵۴ ـ ۲۲۲م) از بزرگ زادگان دربار آبگار نهم از شاهان «رها» در کردستان باختری است. او به کیش دورگه‌ی ترسا که تازه رواج می‌گرفت، و هر روشنفکر آن را به گونه‌ای تأویل می‌نمود، بگروید و دوآلیسم ایرانی خود را با آن رنگ آمیزی نمود. او می‌گفت: مبدأ نور روان و آگاه و مختار است و مبدأ تاریکی جسم و ناآگاه و مجبور است، بدین شکل ایشان یک پله به توحید اشراقی نزدیک شدند، ولی مانند «مرقیون» و «والانتین» شاخه‌ای از مسیحیت شناخته شده باکمک مانویان بر ضد توحید اشراقی زردشتی ساسانیان، و پس از آمدن عربها، بر ضد توحید عددی ایشان مبارزه می‌نمودند. خلفای عرب، مذهب دیصانی را مانند مانوی و مرقیونی، «اهل کتاب» نمی‌دانستند و ایشان را می‌کشتند، ناگزیر افراد این سه مذهب ایرانی که در خراسان بسیار بودند زیر پرده‌ی مسیحیت زندگی می‌کردند. سامی نژادان باختری ایشان که زودتر از ایرانیان عربی را آموختند به عربی شعر می‌سرودند. لویس شیخو لبنانی (۱۸۵۹ ـ ۱۹۲۸م) در کتاب خود *شعراء النصرانیة*، چ بیروت، ۱۸۹۰ م، شاعران این گروه‌ها را نیز مسیحی معرّفی نموده است. ابن دیصان زیر تأثیر فرهنگ مسیحی سریانیان دانشگاه «اِدِسه» ثالوث هندی یاد شده را به تعبیر مذهبی نوی درآورده گفت: [روان پدر زندگی + تن مادر زندگی = مسیح فرزند زندگی][2].

مانویان به جای واژه‌ی مسیح در این ثالوث، واژه‌ی انسان قدیم را به کار می‌بردند (*فهرست ندیم در احوالات مانی*). تکامل اندیشه با گذشت زمان از ارزش وجودی تن (جهان تاریکی و بدی ماده) کاسته بر ارزش روان (جهان روشنی و نیکی) می‌افزود تا جایی که واژهٔ «بدی» مرادف «نیستی» و واژهٔ «نیکی» مرادف «هستی» شناخته شد. ایشان

---

۱ . Bardesanc، ترجمه‌ی از سریانی بردیسان است که مانند ابن فرات، ابن سباء ابن النیل نسبت به رودخانه‌ای در آن منطقه است. ابن عبری پدر او را «نوحاما» و مادرش را «نحشیرام» می‌نامد و بستانی هر دو را ایرانی داند. بیوگرافی مفصل او را البیرآیونا در *آدب اللغة الارمیة*، ص ۵۸-۶۴ آورده تولدش را روز ۱۱ تموز و نام پسرش را که در آتن تحصیل می‌کرد هرمنوس یاد می‌کند.

2 . Dr. M.J.W. Drijver, Bardaison of Edessc, 1966. pp. 5

می‌گفتند: زندگی، دانش، احساس، ادراک، همگی از صفات جهان روشنایی است؛ جهان تاریکی، مرده، جاهل، ناتوان، بی‌احساس است؛[1] پس چون بدی = نیستی شناخته شد، بر طبق قانون «نبودن علّت، خود علّتِ نبودن است» نتیجه گرفتند که: [همه‌ی جهان هستی نیک است و یک علت دارد، بدیها نیز عدمی‌اند و علّتِ آنها نیز عدمی است].

قاضی گوید: پس ارادت خیر و شر در او یک نقطه است. اما در حق سعیدِ ابدی و شقیِ ابدی، خواه یک نقطه گیر و خواه دو نقطه، که آنچه از دو نقطه‌ی مختلف خیزد در حق ایشان هست. (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۹۲، ۲۹۳) نیز همو گوید: چون سالک به ولادت ثانی رسد، حجب ملکوتی بماند میان او و خدا، پس یک یک برخاستن گیرد، و آخرین حجاب «نوری سیاه» است، که ثنویان آنجا بماندند و «یزدان» و «اهرمن» گفتند. اگر خلیل صفت بودندی، سیاهی آن نور وا ایشان نمودی (نامه‌ها، ج ۱،بند ۱۲۴).

عین‌القضات در اینجا می‌خواهد بگوید: اگر ثنویان درک خلیل الرحمان داشتند، یعنی اگر به معنی توحید اشراقی رسیده بودند، سیاهی بودن شیطان، یعنی عدمی بودن شرور را درک می‌کردند و به جای ثنویت به توحید اشراقی می‌گرویدند.

۱ ـ ۳ ـ افلوطین Plotin در ایران باختری (۲۰۵ ـ ۲۷۰م)

این فیلسوف رومی‌نژاد یونان زاده‌ی مصرنشین؛ در اسکندریه‌ی مصر نزد آمونیوس ساکاس[2] استاد مشرب گنوسیسم هند و یونانی شاگردی کرده، به وسیله‌ی او با عرفان هند و ایرانی آشنا شده، همراه لشکریان گردیان[3] که به جنگ شاپور اول می‌رفت به ایران آمد، ولی گردیان به سال ۲۴۴م کشته شد و سپاهیانش با ایران آشتی کرده بازگشتند. آشکار نیست افلوطین که برای کسب فیض و آموزش آیین گنوسیسم هند و ایرانی به اینجا آمده بود، چه هنگام بازگشت، ولی می‌دانیم که شاپور بار دگر در سالهای ۲۵۸ ـ ۲۶۰م با روم جنگیده، امپراتور والرین را اسیر کرده است. پس دور نیست که افلوطین مدتی در میان دو جنگ در ایران مانده، در غیبت مانی از ایران، با دشمنان او

---

۱ . شهرستانی، *ملل و نحل*، ۲: ۸۱ ـ ۹۰ ترجمه ۱۹۰ ـ ۱۹۹.

2 . Ammonius Saccas . 3 . Gordien

«کرتیره» و «آذر فرنبغ» طراحان مکتب توحید اشراقی تماس گرفته باشد. به هر حال افلوطین به جای مصر به روم بازگشته، در آنجا به تعلیم پرداخت تا به سال ۲۷۰م درگذشت. افلوطین در رم شاگردان بسیار تربیت کرد که او را صاحب کشف و کرامت می‌شمردند. امپراتور گالیان[1] و همسرش از مریدان او بودند. افلوطین مدتها آموزش خود را با زبان به شاگردان می‌رسانید و ایشان یادداشت برمی‌گرفتند، خود وی از نوشتن آنها پرهیز می‌داشت. پل هانری، افلوطین شناس و کشیش یسوعی بلژیکی معاصر می‌گوید: املیوس شاگردِ افلوطین، سخنرانیهای استاد را به صورت کتاب *اثولوجیا* (خداشناسی ـ Theologie) درآورد، و «فرفوریوس ـ Farfūriyus ـ ۲۳۲ ـ ۳۰۴م» شاگرد دیگر او کتاب *نه‌گانه‌ها* = *انئاد*[2] را از نوشته‌های استاد گردآوری نموده است. املیوس پس از آنکه مدرسه‌ی افلوطین به دست متعصبان به سال ۲۶۸م ویران شد، از آنجا گریخته به شهر «افامی» در کنار نهر «عاص» در شمال سوریه پناه برد.

فلسفه‌ی نوافلاطونی در اسکندریه و در کوه‌های شمال سوریه، دور از دسترس قدرت روم به نیمه زندگی ادامه می‌داد، تا مذهب مسیح در قسطنطنیه به حکومت رسید و به بستن مدارس پرداخت.

۱ ـ ۴ ـ به حکومت رسیدن مذهب مسیح در روم شرقی

به سال ۳۱۲ م دو تن از سرداران روم به نام کنستانتین و مکسنتیوس[3] بر سر عنوان امپراتوری با یکدیگر به کشاکش افتادند. کنستانتین برای کشانیدن مردم به دنبال خود، ادعا نمود که خوابنما شده، به آیین مسیح گرویده است که در آن روزها دل روشنفکران را ربوده بود. او بدین شیوه بر رقیب خود پیروز شد (تاریخ کلیسای قدیم، چ لایپزیک، ۱۹۳۱م، ص ۱۸۳ و ۲۳۲). هر چند کنستانتین (۳۱۲ ـ ۳۳۷)در آغاز کار تعصبی سخت نداشت، لیکن به حکومت رسیدن مذهب در روم خاوری، اندک‌اندک تعصب را گسترش داد و مذهب مسیح را که تا آن تاریخ سلاح ایدئولوژیک روشنفکران بر ضد استبداد

1 . Gallien

2 . Enneades.

3 . Maxentus

دولتی بود، به صورت معکوس درآورده، به وسیله‌ی سرکوب روشنفکران در داخل و یورش بر ملتهای همسایه به نام حکومت آسمانی مسیح گردید. در سده‌ی بعد مدرسه‌های گنوسیستی بسته شد و برخی استادانش به ایران ساسانی پناهنده شدند. (کریستن سن. ایران در زمان ساسانیان، ص۳۱۴) داستان مصادره کردن کتابهای فلسفی و گردآوری آنها به وسیله کنستانتین (۲۷۴ - ۳۳۷) و محبوس ماندن آنها تا زمان مأمون عباسی و فرستادن آنها به بغداد، در تاریخ الحکمای قفطی ص۳۰-۳۱، ترجمه ۵۲-۵۳ و رفتن شهرام سفیر عضدالدوله (۳۲۴ - ۳۷۲) بدیدار آن کتابخانه در ندیم، تجدد: ۳۰۴، ترجمه: ۴۴۴ دیده می‌شود.

در سده‌ی چهارم در شهر «رها» دانشگاهی به نام دبستان پارسیان Ecole des perses پدید آمده بود. گویند قدّیس ابراهیم این دبستان را در نصیبین برپا داشته بود، و چون به سال ۳۶۳م آن شهر به دست ایرانیان افتاد او دبستان را به «رها» برد. پس از پیدایش فرقه‌ی مسیحی نسطوری در سده‌ی پنجم پیروان این مدرسه به نسطوریان پیوستند. خود نسطوریوس به سال ۴۲۸م پاتریارک قسطنطنیه شد، لیکن در سال ۴۳۱م مجمع مسکونی افسوس او را تکفیر و اخراج نمود و نسطوریان زیر پیگرد قرار گرفتند، در سال ۴۸۳م گروه‌هایی از ایشان به ایران رانده شدند یا خود بدان پناه آوردند و آن مدارس را با خود به درون ایران آوردند. به سال ۴۸۹ دبستان پارسیان «رها» بسته شد. برای فشارها که بر ایرانیان وارد شد، ن.ک.کریستن سن. ایران در زمان ساسانیان، ص۳۱۴ به بعد و ۴۵۰ به بعد.

۱ - ۵ - فشار بر مدارس ایرانی آسیای صغیر

درهمه‌ی دوران‌فشار دولت مسیحی متعصب روم شرقی (بیزانس) بر دانشمندان، که به طرد فیلسوفان و پناهندگی ایشان به ایران و سوزانیدن کتابخانه‌ی اسکندریه به دست دولت روم انجامید، کتاب *اثولوجیای* یادشده، در گنجینه‌ای در همان بخشهای شمال سوریه پنهان ماند و کسی از ترس دولت مسیحی روم جرات آشکار کردن آن را نیافت، تا در سده‌ی نهم میلادی / سوم هجری به دست ابن ناعمه‌ی حمصی

عبدالمسیح، چنانکه خواهیم گفت، به زبان عربی گردانیده شد و یکی از منابع مهم فلسفه‌ی «فیضیه‌ی فارابی» قرار گرفت و مورد استفاده‌ی گنوسیستهای مسلمان واقع شد.

۲

از ثنویت به سوی توحید اشراقی در ایران مرکزی

۲ـ۱ـ تنسر و مرکزیت مذهبی

در نخستین ربع سده‌ی سوم میلادی، حکومت اشکانی که با نوعی مجلس سنا اداره می‌شد و بویی از دمکراسی می‌داشت، به دست خاندان ساسانی منقرض گردید. ساسانیان که رنگ مذهبی به خود داده بودند، و اعضای آن، برخی شباهتها در مشرب فقر و درویشی با خاندان صفوی در سده‌ی شانزدهم میلادی دهم هجری داشتند، سیستم اتحاد مذهب و سیاست را در ایران برقرار نمودند. اردشیر بابکان از سال ۲۲۴م که بر تخت نشست، در اجرای این سیاست می‌کوشید. او پادشاه را عالیترین مقام مذهبی و دارای فرّه‌ی ایزدی (یعنی عصمت به هنگام إلقای دستور) اعلام کرد.

علت رو آوردن دولت ساسانی به این فلسفه‌ی سیاسی آن بود که از آغاز قرن اول میلادی آمیزش دو جهان بینی «توحید عددی» توراتی فلسطین با «توحید اشراقی» ودائی هند، فرهنگی دورگه را در خاورمیانه پدید آورده بود که در دانشگاه‌های جندیشاپور، سورا (نزدیک تیسفون)، حرّان، نصیبین، انطاکیه، اسکندریه و یمن و دیگر مراکز تماس در مرزهای میان دو فرهنگ یادشده تدریس می‌شد و موجب بالا آمدن سطح فرهنگ مذهبی و استفاده‌ی سیاسی از آن گردید. این جنبش، مذهبهای دورگه‌ی (عددی ـ اشراقی)، همچون دین های مسیحی (قرن اول)، مرقیونی (۸۵ـ۱۵۰م)، دیصانی (۱۵۴ ـ ۲۲۲م)، مانوی (۲۱۶ـ۲۷۲م)، را در ایران باختری و آسیای صغیر پدید آورده بود. این مذهبها، نه مانند دین یهود عددیِ محض، و نه مانند مذهبهای هندوان اشراقی خالص بود. این دینهای دورگه موجب پراکندگی فکری در میان ایرانیان شده بود. اردشیر بابکان «تنسر» را بدین منظور به سمت موبدان موبد منصوب داشت و موبدان سراسر کشور ایران را پیرو

او نهاد، تا دولتها به وسیله‌ی موبدان موبد، همه‌ی موبدان کشور را در دست داشته باشند.

از تنسر یک اثر باقی مانده که روشنگر وضع اجتماعی مردم آن روزگار ایران می‌باشد. این اثر به عنوان «نامه‌ی تنسر» در *تاریخ طبرستان* ابن اسفندیار به دست ما رسیده است.[1]

تنظیم و نوسازی کتاب *اوستا* برای تکامل بخشیدن به ثنویت باستانی هند و ایرانی مردم، و گرایش دادن آن به سوی نوعی «توحید اشراقی» به منظور تقویت سانترالیسم مذهبی که پشتیبان سانترالیسم دولتی ساسانیان باشد، نیز جزو مأموریت مذهبی موبدان موبد «تنسر» قرار داشت. این روند که ازروزگار بلاش اول اشکانی (۵۱-۷۷م) آغاز شده بـا کـندی پـیش مـی‌رفت (مشیرالدوله، ایـران قـدیم، ص۱۴۶ و ایـران بـاستان، ج۲، ص۱۵۱۶-۱۵۱۷ به نقل از دینکرت) چنانکه خواهیم دید دولت ساسانی با تشکیل چند کنفرانس در دو سده‌ی سوم و چهارم میلادی این روند را به انجام رسانید.

«دینکرت» مجموعه‌ای است که پس از واژگون شدن حکومت ساسانی به دست یک موبد زردشتی به نام آذر فرنبغ پسر فرخ زاد گرد آمده، سپس به دست موبدی دیگر به نام آذربد پسر همد در زمان مأمون عباسی (۲۰۳-۲۱۸ ه) نوسازی شده است.

در پایان کتاب سوم دینکرت بخشی در سیزده بند هست که تاریخ نگارش کتاب را به دوران افسانه‌ای کشتاب کیانی مـی‌رساند و سـرنوشت آن را بـا آمـدن اسکندر و نوسازی آن به دست تنسر به دستور اردشیر بابکان (م۲۲۴) و پراکنده شدن آن در یورش تازیان در آن یاد شده است. ن.ک: گفتاری در باره‌ی دینکرت: دکتر محمدجواد مشکور (۱۲۹۷ - ۱۳۷۴) چ تهران، ۱۳۲۵ خ. ص ۱ - ۲) دینکرت که پر از اندیشه‌های معتزلی است در دفاع از آیین زردشت و ردّ بر ادیان دیگر مانند اسلام، حتی معتزلیان و قدریان نگاشته شده است (برتولد اشـپولر. تـاریخ ایـران در قـرون نـخستین. تـرجـمه‌ی جـواد فلاطوری، چ تهران، ۱۳۶۴ خ، ص۳۵۱) حمله‌ی این کتاب بر ضد قـدریان کـه وارثـان

---

۱. نامه‌ی تنسر، برای نخستین بار با تحقیق و ترجمه‌ی خاورشناس فرانسوی، دار مستتر در *مجله‌ی آسیایی*، به سال ۱۸۹۴م به جهانیان شناسانده شد. سپس شادروان مجتبی مینوی به سال ۱۹۳۲ آن را با تحقیق بیشتر پخش کرد.

مسلمان شده‌ی مانویان، بودند، نشان می‌دهد که بخشهایی از این کتاب در دوران ساسانی، پس از کنفرانس آذر فرنبغ اول نگاشته شده است.

۲ـ۳ـکنفرانس آتشکده‌ی آذر فرنبغ گرایش از ثنویت به سوی توحید

پس از مرگ اردشیر به سال ۲۴۱م پسرش شاپور یکم به جای اونشست و سیاست پدر را خواه ناخواه، به دنبال روند تکاملی سیستم فکر «سیاسی ـ مذهبی» در همه‌ی خاورمیانه او به پیش بود پی‌گیری کرد. چون کار تنظیم و نوسازی *اوستا* هنوز پایان نیافته بود، شاپور «ارداویراف» را مأمور سامان دادن به این کار کرد. ارداویراف برای انجام دادن این کار سگالشگاهی در آتشکده‌ی «آذر فرنبغ پیروزگر» تشکیل داد. او با هفت تن از سرشناس ترین موبدان آن روزگار، در آنجا انجمنی برپا داشتند. آذر فرنبغ بزرگ نگهبان همه‌ی پیشوایان مذهبی و دانایان ایشان و دبیران کشور به شمار می‌آمد، آتشکده‌ی او در «کاریان»[۱] از لارستان مرکزیّت علمی و مذهبی هر دو را داشت که بر دیگر مراکز مذهبی مسلّط بود. این انجمن اختیارات لازم را برای این کار به «ارداویراف» بداد. ارداویراف، پس از یک خلوت نشستن مدعی شد که به خلسه رفته با یک معراج روحانی به بهشت و دوزخ و «همستگان» (=اعراف) سرکشی کرده است. او بدین شیوه، خواسته‌ی دولت ساسانی را بر دبیران و موبدان حاضر در آن انجمن به صورت کتابی املا نمود[۲].

خلسه نامه یا معراجنامه‌ی ارداویراف، چیزی همانند خلسه‌ی یوحنای انجیلی و خلسه‌های مرقیون و بردیصان و افلوطین یاد شده و خلسه‌های سهروردی و خلمّیه‌ی میرداماد (۹۷۰ ـ ۱۰۴۱ هـ) می‌باشد

---

۱ . مسعودی م ۳۴۶ هـ در شمار آتشکده‌ها از «کاریان» نیز یاد می‌کند (مروج الذهب، چاپ پاریس ۴: ۷۶).

۲ . کتاب ارداویراف را نخستین بار، بارتلمی Barthelemy به سال ۱۸۸۷م ترجمه و چاپ کرد و آن را به جهانیان شناساند. سپس دکتر محمد معین مقالتی به عنوان «ارداویرافنامه» به سال ۱۳۲۵خ منتشر کرد. داستان ارداویراف در سده‌ی هفتم هجری به وسیله‌ی یک شاعر زردشتی ایران به نام زردشت بهرام پژدو به فارسی دری سروده شده، که به تصحیح دستور جاماسب در بمبئی به سال ۱۹۰۹م چاپ شد، و سپس باتحقیقات دکتر رحیم‌عفیفی‌از دانشگاه‌مشهد در آن شهر به سال۱۳۴۳خ‌در ۱۶۴ص پخش گردید.

شاپور یکم «کرتیر هرمز Karter» را نیز به منصب موبدان موبد برگزید. این مرد، چنانکه از سنگ نبشته‌ی او در «نقش رجب» برمی‌آید، این مقام را در پادشاهی شاپور یکم (۲۴۱-۲۷۱ هـ)، هرمز یکم (۲۷۱-۲۷۲م)، بهرام یکم (۲۷۲-۲۷۵م)، بهرام دوم (۲۷۵-۲۸۲م) برای خود نگاه داشت (کریستن سن، خاورشناس معاصر دانمارکی، ایران در زمان ساسانیان). درست در همین روزگار بود که طرفداران فلسفه‌ی ثنوی باستانی هند و ایرانی، در برابر توحیدگرایی دولت ساسانی به مقاومت برخاستند. ثنویان (دو بنی‌ها) که دو نیروی خیر و شر را در وجود انسان، برابر، و در نتیجه، خنثی شده می‌پنداشتند، انسان را در برابر آن دو نیرو، مختار و آزاد می‌شمردند. این آزادی بر اندیشه‌ی سیاسی ثنویان نیز راه می‌یافت و در برابر ایشان، دولت که خواهان تقویت سانترالیسم بود و جبر توحیدی (خواه توحید عددی و خواه توحید اشراقی) را یکی از وسایل مؤثر برای تحمیل چنین نظر بر مردم می‌دید، مقاومت می‌نمود، و این کشاکش تا سده‌ی سوم هجری ادامه داشت.

۳

تبیین توحید اشراقی برای ثنویان

اندیشمندان پیرو توحید اشراقی هند و ایرانی، چنین توحید را از دو راه برای مردم دوبنی (ثنوی) ایران تبیین می‌نمودند:

۳-۱-کاهش ارزش هر دو مبدأ

با کاستن ارزش هر دو نیرو «یزدان» و «اهریمن» و جا دادن آنها در بستری فراختر و بزرگتر به نام «آهورامزدا» نزد زردشتیان و میترائیستها، و به نام «زروان» نزد زروانیان دهری. اینان جهان را دارای بهترین «نظام اصلح» دانسته، وجود اهریمن را نیز بر جای خود و روی همرفته لازم و نیکو می‌شمردند. این اندیشه پس از آمدن اسلام به صورت دفاع از ابلیس در برخی شاخه‌های صوفیان و شاعرانی چون خاقانی، عین‌القضات، سنائی،عطار و مولوی دیده می‌شود.ن.ک:عنوان«خیمه‌شب‌بازی‌جهانی»بند ۶بخش دوم.

برخی از زردشتیان آن دوران و پس از آمدن عرب کوشیده و می‌کوشند تا مانند

عین‌القضات، روند طبیعی تاریخ را که از ثنویت بـه سـوی تـوحید آمـده است، وارونـه بنمایانند و چنین وانمود کنند که گـویا دیـن اصـلی زردشت یکـتاپرستی مـزدیسنایی و آهورمزداگرایی بوده است ومانی بدعت‌گزار ثنویت را پدید آورده است.

۳ـ ۲ـ کاهش ارزش اهریمن

از راه کاستن صفتهای وجودی اهریمن و افزودن بـر صـفتهای وجـودی یـزدان، چنانکه گفتند: یزدان حسّاس تر از اهریمن است. سپس گفتند: یزدان حسّاس و زنده و اهریمن بی‌حسّ و مرده است، و تا بدانجا پیش رفتند که: یزدان وجود نور محض است، و اهریمن و تاریکی جز عدمِ نور چیزی نیست.

و در نتیجه بدینجا رسیدند که درجهان جز یک منبع فیض نور «شـیدان شـید = نورالانوار» چیزی نیست، تاریکی نقیض روشنایی است نه ضد آن. نور در فضـای خالی «تاریکی = غسق» می‌تابد و به شکل هرم هستی پیش می‌رود. پس هر چند که از مـرکز تابش «نورالانوار» دورتر شود، وجودی ضعیف تر و با غَسَق آمیخته‌تر خواهد بود. فرق میان ماهیت های گوناگون موجود در جریان، همین درجه‌ی دوری و نزدیکی آنها با مرکز «نورالانوار» است، که به گفته‌ی ملاصدرا «وجود آنها مقوّل به تشکیک است».

شکل مخروط و هرمی جامعه‌ی انسانی در مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی، که در فصل ۲۶ کتاب آراء اهل مدینه‌ی فاضله‌ی او و در جامعه‌ی روحانی صوفیان در شرح تعرّف از مستملی بخاری، ج ۱، ص ۹۴، چ محمد روشن (انتشارات اساطیر) دیده می‌شود، جزوی از همین هرم مخروط جهان بزرگ است.

۴
سرکوبی مقاومت ثنویان

مانی (۲۱۶ ـ ۲۷۲م) یگانه‌ی فیلسوف بزرگ ایرانی بود که در برابر این خواست رژیم ساسانی ایـستادگی نمود و از دوآلیـسم (دو بُنی) هند و ایرانی باستان، و از آزادی و اختیار بشری دفاع نمود. او از خـانواده‌ای هـمدانـی در نـزدیکی شـهر قـدیم بـابل در بین النهرین زاییده شده پس از گرایش به مسیحیت، که در آن روزگار هر روشنفکر را به

خود می‌کشانید، و برای آشنا شدن با اندیشه‌های دورگه‌ی «عددی ـ اشراقی» ترسایان، به جدا کردن و ترجیح دادن اندیشه‌های رگه‌ی «اشراقی» مسیحی بر رگه‌های «عددی» در آن دین پرداخت. مانی همه‌ی پیامبران بنی‌اسرائیل، جز مسیح، را فرستاده‌ی اهریمن می‌دانست و تورات را تحریف شده می‌خواند و در نتیجه‌ی این طرز فکر، مسیحیان او را از کیش خود بیرون راندند، و از این رو، به دولت ساسانی نزدیک شد و شاپور را خرسند کرد. ولی مانی مانند مرقیون می‌گفت: از آمیزش دو نیرو در مرزهای دو جهانِ نور و ظلمت موجودی سوم آمیخته پدید آمد که شهرستانی آنرا «معدِّل» یا به اصطلاح امروز «سنتز» دو نیروی تز و آنتی‌تز نامیده است. (شهرستانی، ملل و نحل، چ در حاشیه‌ی ابن‌حزم ۲: ۸۹، ترجمه‌ی صدر ترکه اصفهانی ص۱۹۹).

مانی در دفاع از آیین گنوسیسم ثنوی (دو بُنی) ایران باستان، تا آنجا تندروی نمود که دولت ساسانی را که برای ایجاد سانترالیسم خواهان نشر اندیشه‌های توحیدی بود، بیمناک کرد. به گفته‌ی ابن واضح در *تاریخ یعقوبی* ترجمه ص ۱۹۶ـ۱۹۷، شاپور پس از ده سال متوجه این خطر مانی شد و او را زیر پیگرد نهاد، و مانی به هندوستان گریخت و بماند تا شاپور درگذشت، سپس به ایران بازگشت و در روزگار بهرام، به دادگاه فراخوانده شد و به اتهام ثنویت منحرفانه به اعدام محکوم و کشته شد (ن.ک درسهایی درباره‌ی اسلام، ص ۲۵۳ ـ ۲۵۴). پس از این تاریخ، دولت ساسانی ثنویت «نور وجودی + ظلمت عدمی) را که تعبیری ابتدایی و عامیانه از توحید اشراقی است، ثنویت برحق نامیده دین رسمی زردشتی دانستند.

۵

کنفرانس آذرپادمارسپندان

توحید اشراقی زردشتی در برابر ثالوث مسیحی: از موبدان پس از کرتیر، آگاهی در دست نداریم بجز آذرپاد مارسپندان، که از سوی شاپور دوم (۳۱۰ـ۳۷۹م) بدین سمت منصوب شده است. در کتاب دین‌کرت او را «نیک پرورده» و «انوشه روان» لقب داده‌اند.

همچنانکه کرتیر در زمان شاپور یکم سرگرم مبارزه با دوبُنی‌ها (ثنویان) ایرانی و

تثبیت توحید اشراقی موردنظر دولت ساسانی بود، در روزگار شاپور دوم، دولت ساسانی گرفتار هجوم اندیشه‌های ثالوثی مسیحیان می‌بود، بار سنگین دفاع در برابر ایشان بر دوش موبدان موبد این زمان آذرپاد پسر مارسپند بود.

فرهنگ دورگه‌ی مسیحیّت که از ترکیب توحید عددی یهود فلسطین با توحید اشراقی میترائیستها در اروپا پدید آمد، نخست به صورت فرقه‌ی «فریسی» در میان یهودیان فلسطین و سپس به صورت پیروان «یشوع مسیح» استوار شد، و در سه قرن اول میلادی، در میان توده‌های مردم کرانه‌های دریای مدیترانه و جنوب خاوری اروپا و آسیای صغیر و سوریه با سرعت گسترش یافت.

استوار شدن مسیحیّت در روم موجب پراکندگی دلها و پریشانی اندیشه‌ی مردم ایران شد. تبلیغات دورگه‌ی این مذهب نوپا و جانبداری آن از مردم بینوا بر پراکنده‌اندیشی مردم فراهم، که از خشکی و فرسودگی خرافات خود و پدرانشان خسته بودند و از اختلافات طبقاتی رنج می‌بردند، بیفزود.

موبدان موبد، آذرپاد مهراسپندان، برای پایان دادن به این پریشانی‌ها و دمیدن روان تازه در مذهب کهن و فرتوت زردشتی، به سازمان دادن انجمنی نوین از موبدان مزدیسنایی پرداخت. این مجمع بزرگ متن *اوستا* را در ۲۱ نسک تثبیت کرد. این کنفرانس مانند کنفرانس آذر فرنبغ در زمان شاپور یکم با «ورگرم» و «ورسرد» = مباهله وسیله‌ی فریب مردم را فراهم کرد (برخی بررسیها درباره‌ی جنبشهای ایرانی، ص۱۰۹ و درسهایی درباره‌ی اسلام، ص (۲۵۳ - ۲۵۴).

از آذرپاد مهراسپندان یک «اندرزنامه» در دست است که خطاب به پسر خود به نام «زردشت» نگاشته است. این اثر به وسیله‌ی محمدتقی بهار در مجلّه‌ی مهر، سال دوم، ۱۳۱۳خ و سپس به وسیله‌ی دکتر ماهیار نوّابی در *مجلّه‌ی دانشکده‌ی ادبیات تبریز*، سال یازدهم، پخش شده است. اثر دیگر آذرپاد تکه‌هایی است که در «جاویدان خرد» از وی آمده است![1]

---

۱. جاویدان خرد، به دست حسن سهل سرخسی (۱۶۶ - ۲۳۵ ه) وزیر مأمون عباسی (م۲۱۸ ه) و کمک ←

٦

هرم جامعه اندر هرم هستی

خواست اساسی دولت ساسانی از تشکیل دو کنفرانس «آذر فرنبغ» و «آذرپاد مهراسپندان» آن بود که رهبران روحانی ایران، جامعه‌ی انسانی را همانند یک هرم، به مردم نشان دهند که شاه با فره‌ی ایزدی (معصوم از خطا در حین القای دستور) در رأس آن باشد، تا فرمانش واجب الاطاعه بود.

پان ته‌ئیسم هند و ایرانی نیز همه‌ی هرم هستی را یک خدا می‌دانست، اختلاف ماهیات أشیاء در نظر ایشان، به گفته‌ی سهروردی به دوری و نزدیکی از مبدء «نورالأنوار» است، و به گفته‌ی ملاصدرا؛ سلسله‌ی مراتب وجود مقول به تشکیک است. در هرم هستی و هرم جامعه، هر بالاتر پیرِ پایین تر، و هر پایین تر مریدِ بالاتر است. به تعبیر دیگر؛ هر نقطه‌ی بالائین، خداتر از نقطه‌ی پایین تر، و نیز آموزگار و پیام آور (نبوّت عامه) برای او است. به نظر ایشان با چنین تفسیر از ربوبیّت، نبوّتِ خاصه بی‌محتوا می‌ماند، که گفته‌اند: ربوبیّت را سرّی است که اگر ظاهر کرده آید نبوت باطل شود. (غزالی احیاء علوم الدین چ ع ج ۱ ص ۷۴، ترجمه ج ۱ ص ۲۸۴؛ عین‌القضات، نامه‌ها، دوم، بند ۱ ۲۹) با گذشت روزگار مدّ قشرگرایی با تکیه بر خلیفگان بالا می‌آمد و از شمار خردگرایان می‌کاست، پان ته‌ئیسم، از بیم زورمندان پنهان و پنهان تر می‌شد، تا آنجا که به صورت «وجود جزء اِلٰهی در هر انسان» بیان می‌گردید، پس در کتاب «مصباح الشریعة» که هم به امام صادق(ع) و هم به شقیق بلخی و هم به صهرشتی (ذریعه، ۲ ش۴۷۵) نسبت داده شده است (ذریعه ۲۱ ش۴۱۶۷) به تعبیر «العبودیة جوهرة کنهها الربوبیة = در بندگی هسته‌ی خدایی هست» بیان گردید. و در سده‌ی ۱۲ ه با همه فشار سنّی‌گرایی

← خضربن علی از زبان پهلوی به عربی گردانیده شد و مشکویه‌ی رازی آن را در کتاب *آداب العرب والفرس* گنجانید. این کتاب با تحقیق عبدالرحمان بدوی به سال ۱۹۵۳م در مصر با نام ساختگی *الحکمة الخالدة* چاپ شد، لیکن این ویراستار، نسخه‌ی سال ۵۲۸ ه آن را (که در ذریعه ۷۸:۵ و *طبقات اعلام الشیعه*، ق۶، ص۱۵۷ معرفی شده است) ندیده بود، و باید در چاپهای بعد، از آن بهره‌برداری شود.

و پان اسلامیسم نادرشاهی، صدر قمی (۱۱۰۰-۱۱۶۵) آن را در کتابی ویژه شرح کرده است (ذریعه ۱۳ ش۷۰۸ و اعلام الشیعة قرن ۱۲ ص۳۸۲-۳۸۴ و ۶۳۶، نیز ← حاشیه ۲۳۹).

چنانکه گذشت، توحید اشراقی جهان را فیض ازلی و ابدی مبدأ «نورالانوار = شیدان شید» فرض می‌کند که به صورت اشعه‌ی مخروطی نور از آن مبدأ به سوی فضای خالی بی‌انتها، که بعد از اسلام به وسیله‌ی سهروردی «غسق» نامیده شد، پخش می‌گردد، و هر چه ازمبدأ دورتر شود نور یا وجود ضعیف تر و با غسق آمیخته‌تر خواهد بود. به همین دلیل است که ملاصدرا در سده‌ی یازدهم هجری وجود را مقول به تشکیک و مدرّج به درجات شدید و ضعیف اعلام نمود.

پس از دو کنفرانس آذر فرنبغ (بند ۳-۲/۲ همین بخش) و آذرپاد ماراسپندان (بند ۳-۵ همین بخش) همه‌ی فیلسوفان وابسته به دولت ساسانی، مانند تنسر، ارداویراف، کرتیر، برای اثبات این فلسفه می‌کوشیدند. همین فلسفه در سده‌ی دوم هجری به دست ابن مقفع و جابربن حیان صوفی به نام «فلسفة النور» و «العلم النورانی» به عربی گردانیده شد، ولی از طرف دولت و مذهب حاکم سنّی زیر پیگرد قرار گرفت.

پس شکل هرمی جامعه‌ی انسانی، که فارابی در فصل بیست و ششم **مدینه‌ی فاضله** و نیز «السیاسة المدنیة» بیان نمود، جزیی از هرم بزرگ جهان هستی و بخش سیاسی فلسفه‌ی اشراق است که فرایند کار آن دو کنفرانس و تکامل بعدی آن است.

جامعه‌ی روحانی صوفیان مسلمان نیز به همین صورت هرمی ساخته شده است: به گفته‌ی مستملی بخاری م۴۳۴ هـ. هر «قطب» چند «نقیب» را و هر نقیب چند «وتد» را و هروتد چند «ابدال» را رهبری می‌کند (**شرح تعرف**، چ محمد روشن، ج ۱، ص۹۴). و به گفته‌ی روزبهان شیرازی (۵۲۲-۶۰۶ هـ) یک قطب بر سه تن و هر یک از ایشان بر هفت تن که هر کدام بر چهل تن و هر یک از ایشان بر هفتاد تن و همچنان بر سیصد و چهارصد و چهارهزار و دوازده هزار رهبری دارند (مقدمه‌ی **شرح شطحیات**، چ کربن، تهران، ۱۳۴۴ خ، ص ۱۰) عین‌القضات نیز چهل کس را در برابر هفت کس و همچنین تا به یک تن برسد نشان داده است (نامه‌ها: دوم، بند ۱۷۰).

در «زبدة‌التواریخ» کاشانی ص ۱۷۲ و «جامع التواریخ» رشیدی ص ۱۵۱ از گفته‌ی پارسیان آذربایجان که با اسماعیلیان الموت در کشاکش بودند نقل می‌آورد که ایشان هرم مخروط جامعه را نه روحانی بلکه مادی و اقتصادی می‌دانستند، هر کس که ثروتمندتر باشد جزء الهی بیشتر دارد.

۷

اشراق و فلسفه‌ی یونان

چنانکه دیدیم در سده‌های سوم تا پنجم میلادی ثنویت ایرانی، هم با فلسفه‌ی یونان و هم مذاهب سامی ساحل مدیترانه در تنش بود و به خواست سانترالیستی دولت ساسانی به توحید اشراقی گرایش می‌یافت، لیکن در سده‌ی ششم چنانکه در زیر خواهیم دید آمیزش با فلسفه‌ی یونان افزایش یافت.

۷ـ۱ ـ پذیرایی از فیلسوفان پناهنده

در سده‌ی پنجم و ششم میلاد پیشرفت دانشگاه‌های جندیشاپور و سورای تیسفون ادامه داشت تا آنجا که در سالهای ۵۲۹ ـ ۵۳۳ هنگامی که تعصب حکومت مسیحی به اوج رسید ژوستی نیانوس امپراتور بیزانس دانشگاه‌های آتن، اسکندریه و به ویژه دانشگاه سنت افرام Saint - Ephram در شهر ادسه (رها) را ببست[۱]، هفت تن از استادان و فیلسوفان دانشگاه آتن که استادشان پرکلس[۲] بر پا داشته بود و اندیشه‌های نوافلاطونی ـ هند و ایرانی را پخش می‌نمود و ایشان به همین اتهام زیر فشارنهاده شده بودند، از آن کشور گریخته به تیسفون پناه آوردند و از سوی قباد (۵۰۱-۵۳۱م) و پسرش خسرو به شایستگی پذیرایی شدند، هنگام بازگشت آنان، خسرو اول نوشروان (۵۳۱ ـ

---

۱. چنانکه در بند ۳ ـ ۴ و ۵ همین بخش گذشت؛ مذهب به حکومت رسیده‌ی مسیح، نخست به سال ۴۸۹م دبستان پارسیان رها را بسته بود و دانشمندان وابسته بدان مدرسه نیز به ایران پناهنده شده بودند.

۲. چنانکه در بند ۵ ـ ۲ و ۱/۲ خواهیم دید؛ پرکلس (=ابرقلس) خود از گنوسیسم هند و ایرانی متاثر بوده است. او هیجده دلیل برای اثبات نظریه‌ی هند و ایرانی «ازلیّت فیض الهی» و جاودانگی جهان در یک رساله آورده است. این مدرسه و پیروانش در بیزانس همواره به ایران دوستی متهم و زیر پیگرد بوده‌اند.

۵۷۹م) در آشتی‌نامه‌ی خود با دولت روم به سال ۵۳۳م یک ماده برای تأمین آزادی این فیلسوفان گنجانید. اینک نام این هفت فیلسوف که می‌توان ایشان را نوسازان پیوندهای کهن اندیشه‌های ایرانی - یونانی در خاورمیانه شمرد:

۱ - داماسکیوس: در دمشق به سال ۴۸۰م بزاده، پیرو آراء «یامبلیخس» و افلوطین بود، چند گزارش بر کتابهای افلاطون نگاشت که به امروز رسیده است.

۲ - سیمپلیکیوس: Simplickios که به نام سنبلیقیوس در «تاریخ الحکمای» قفطی ص ۲۰۶ ترجمه ۲۸۷ یاد شده است. چون در شرحهایی که نگاشت آراء ارسطو و افلاطون را هماهنگ می‌شمرد، دکتر صفا می‌گوید: دور نیست در آن چهار سال که سیمپلیکیوس در ایران به صورت پناهنده می‌زیست، اندیشه‌ی هماهنگ بودن فلسفه‌ی ارسطو و افلاطون را در میان دانشمندان و موبدان پخش کرده، که پس از آمدن عرب، به خامه‌ی فارابی به صورت کتاب «الجمع بین رایی الحکیمین» درآمده باشد (خطابه‌ی دکتر صفا در مجمع فارابی. انتشارات دانشگاه، ص۵، و تاریخ علوم عقلی، ص۲۴).

۳ - یولامیوس (اولامیوس) Eulamios از مردم فریگیه بود.

۴ - پریسین Priscien (پریسکیانوس Priskianus) نحوی رومی. کتاب دستور زبان لاتین از آن او در قسطنطنیه پیرامن سال ۵۱۲م معروف بود. این فیلسوف هنگام پناهندگی در ایران کتابی در پاسخ پرسشهای فلسفی خسرو انوشروان نگاشت. پرسشهای نهگانه‌ی خسرو، بالا بودن سطح فرهنگ او را نشان می‌دهد. اصل یونانی این پریسین در دست نیست، تنها ترجمه‌ی ناتمام آن به زبان لاتین در دست است. نسخه‌ی دستنویس آن به شماره‌ی ۱۳۱۴ درکتابخانه‌ی سن ژرمن پاریس ضبط است و عنوان را چنین است:

Prisciani Philosophi Sulutiones
eorum dc quibus dubitavit
chosnoes Perarum nex

فهرست مطالب این کتاب را سعید نفیسی در مقالت خویش در مجله‌ی مهر سال ۱، ش ۱، ص ۴۰ آورده است که با بسیاری از مطالب نامه‌های عین‌القضات نزدیک است. یک تن لاتین دان میهن دوست سزد که آن را به فارسی بگرداند.

۵ - هرمیاس Hermias پدر آمونیوس، از یونانیان اسکندریه.

۶ـ دیوژن Diogene (دیوجانس) از مردم فینیقیه.

۷ـ ایزیدورس Isidores (ایسیدوروس (Isidoro))از مردم غزه.

(سعید نفیسی، «خسرو انوشروان و حکمت یونان»، مجله‌ی مهر، سال نخست، ش ۱، ص ۳۶ـ۴۱؛ کریستن سن، *ایران در زمان ساسانیان*، ص ۴۵۰؛ ذبیح الله صفا. *تاریخ علوم عقلی*،ص ۶، ۲۴، ۱۰۱؛مقالت‌محیط علمی فارابی در *مجموعه‌ی ابونصرفارابی*،ص ۵).

۷ ــ ۲ ــ پدر و فرزند دانشمند

با همه ناسزاها که آگاثیاس Agathias شاعر و تاریخ نگار یونانی سده‌ی ششم میلادی نثار خسرو انوشروان و پدرش قباد کرد، با همه بزرگی جنایتی که تاریخ درباره‌ی کشتار مزدکیان برای ایشان ثبت کرده است، این پدر و پسر، مانند خلیفگان اموی بی‌سواد نبوده بلکه دانشمند نیز بوده‌اند. کریستن سن از یک مستشار فرهنگی انوشروان به نام اورانوس یاد می‌کند (همان کتاب، ص ۴۵۰). بنابراصل هرمی بودن جامعه ایشان خود را که در رأس چنان هرم نهاده بودند، اعلم ناس می‌شمرده کتابها نگاشته‌اند. کتاب جغرافیای قباد را مقدسی در سال ۳۷۴ هـ دیده، چکیده‌ی آن را در «احسن التقاسیم» (چ ع ۲۵۷، ترجمه ۳۷۲) گنجانیده است. کتاب انوشروان (م۵۷۹) به نام «شاهینی» را جاحظ (۱۶۳ ـم ۲۵۵ هـ) دیده، درکتاب «الحجاب» از آن نقل می‌کند (مجموعه‌ی رسائل جاحظ تصحیح عبدالسّلام هارون، ج۲، ص۳۹) و مشکویه از کتاب «مسائل انوشروان» عبارتی نقل می‌کند (جاویدان خرد، چ عبدالرحمان بدوی ص۶۱ و خلاصه آن در اعیان الشیعه‌ی محسن عاملی، ج ۱۰ ص ۱۷۰ و ترجمه فارسی قزوینی، چ دانش‌پژوه ص۶۴ ترجمه‌ی ارجانی شوشتری ص۱۱۱) نوشروان رساله‌ای نیز مشتمل بر نه پرسش فلسفی داشت، که پریسین، یکی از هفت فیلسوف پناهنده (← بند ۳ـ۷ همین بخش) بدانها پاسخ داده و خوشبختانه در دست است.

افزون بر اینها، پولس پرسا Paulus Persa منطق ارسطو را با برخی باورهای فلسفی مردم آن زمان درآمیخته، برای نوشروان، به زبان سریانی نگاشته که آن نیز در دست است و در آن، همانند سخنان برزویه‌ی پزشک، که ترجمه‌ی آن را ابن مقفّع در

سرآغاز کلیله و دمنه جا داده است، از برتری فلسفه بر دین، سخن گفته است، لیکن بدبینی و نومیدی اوکمتر است. فهرست مطالب این کتاب را نیز کریستن سن در کتاب ایران در زمان ساسانیان ص۴۴۹ آورده است و بسیاری از آنها هماتست که عین‌القضات بدانها پرداخته است.

به امید روزی که کتابهای پولس و پریسین به فارسی درآید.

۷ ــ ۳ ــ فلسفه‌ی فهلویون یا خسروانی

فلسفه‌ی مذهبی ـ سیاسی که در کنفرانسهای آذر فرنبغ در سده‌ی سوم و آذرپاد در سده‌ی چهارم شکل گرفته در دانشگاه‌های جندی‌شاپور و سورا و تیسفون تا پایان دوران ساسانی تدریس می‌شد، بخش فلسفی آن به دست ابن مقفع (۱۰۰ـ۱۴۳) و جابربن حیان[1] م۱۵۰ هـ به نام «فلسفة النور» و «العلم النورانی» به زبان عربی ترجمه شده، و با همه‌ی سختگیریها و پیگرد و کشتار دولتیان، این فلسفه، به وسیله‌ی احمد راوندی م۲۴۵ و بوالعبّاس ایرانشهری و محمّد زکریای رازی توضیح و تشریح می‌شد، و همین گزارشها بود که به دست فارابی به نام *آراء اهل مدینه‌ی فاضله* تدوین گردید، و سپس به دست سهروردی (۵۴۹ـ۵۸۷ هـ) و شاگردانش رسید. ایشان که برخی از اصطلاحات و نامهای فارسی آن فلسفه را نیز به کار می‌برند، از مکتب فلسفه‌ی «فهلوی» و «فهلویون»[2] بسیار یاد کرده‌اند.

---

۱. گویا عین‌القضات جابر را می‌شناسد. او شعری معروف منسوب به ناصرخسرو را که نام جابر در آن آمده و از سوی او به قشرگرایی توحید عددی حمله شده است چنین می‌آورد:

من بگویم از زبان ابن حیّان راستی   عاقلان را گوش کردن قول من باراستی

پشت این مشتی مقلّد خم که کردی در رکوع   در بهشت ارنه امید قلیه و حلواستی

این‌قصیده در دیوان ناصرخسرو چ تقوی ص ۴۴۰ ـ ۴۴۱ دیده می‌شود.میرفندرسکی (۹۷۰ ـ ۱۰۵۰ هـ) پس از سفرش به هند که زبان سانسکریت را آموخت و با گنوسیسم هندی نزدیکتر شد، قصیده‌ای مانند آن بساخت (ذ ۹:۸۴۹ و ذ ۱۷:۱۳۳ و شرحهایش در ذ ۱۴:۱۵ شناسانده شده است.

۲. اصطلاح فلسفه‌ی فهلویون و دوگانگی توحید عددی و اشراقی، در سده‌ی دهم پس از تقسیم خاورمیانه و آزاد شدن ایران از زنجیر خلافت، در مدارس دشتکی، دوانی، صدرا، دوباره زنده شد و در

←

۷ ــ ۴ ــ بررسی فلسفه‌ی اشراق

یکی از مراکزی که پیش از آمدن عرب و بعد از آن در آنجا فلسفه‌ی اشراق تدریس می‌شد صومعه‌ها و دیرهای زهاد و تارکان دنیا در کوه‌های لبنان است. شهر «افامی» جایی که گفتیم املیوس پس از ویران شدن مدرسه‌ی افلوطین، همراه با کتاب *اثولوجیا* بدانجا پناه برد، در شمال همین کوه‌ها جا دارد. شهر «حمص» که در سده‌ی سوم هـ / نهم م، ابن ناعمه، کتاب *اثولوجیا* را، پس چند قرن که در آنجا پنهان مانده بود، به دست آورد و به عربی ترجمه نمود، در خاور همین منطقه جا دارد. سنّیان سوریه نسبت به گنوسیستهای این کوهستان سخت بدبین بودند، اتهامها که به ایشان می‌زدند همان تهمتها بود که فقیهان حلب با آنها سهروردی را تکفیر و به مرگ محکوم کرده، و در ۵۸۷ کشتند. داستان گونه‌ای رابطه، میان شیخ شطاح روزبهان شیرازی (۵۲۲-۶۰۶ هـ) با گنوسیستهای کوه لبنان در «*تحفة‌العرفان*، ص۲۷» و «*روح الجنان*، ص۲۰۳» دیده می‌شود که در «*روزبهان نامه*»، تصحیح دانش‌پژوه، به سال ۱۳۴۷خ، چاپ شده است. این کوهستان امروز به نام «کسروان» خوانده می‌شود، و مردمش این کلمه را معرب «خسروان» وگرفته از نام فرقه‌ای صوفی اشراقی شیعی می‌دانند که ساکن این کوهستان بوده‌اند، و به فتوای ابن تیمیه م۷۲۸هـ: در محرم ۷۰۵ به وسیله‌ی حاکم دمشق قتل عام، و از آن منطقه رانده شده‌اند (حقایق الراهنه، چ بیروت، ۱۹۷۵م، ص۱۹۲). شهید اول محمدبن مکی که لمعه را برای علی‌بن مؤید، سربدار خراسان، نگاشت در دمشق به اتهام همکاری با همین فرقه‌ی شیعی به سال ۷۸۶ هـ کشته شد و جنازه‌اش را سوختند. (همان کتاب، ص۲۰۵-۲۰۷).

← سده‌ی سیزدهم ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲ ـ ۱۲۸۹) در منظومه‌ی خود چنین می‌سراید:

الفهلویون الوجود عندهم حقیقة ذات تشکک تعم...

بند چهارم

فلسفه‌ی اشراق در قرنهای آغازین اسلام

۱

کهن‌ترین توضیح گنوسیسم در اسلام

کهن‌ترین بیان از گنوسیسم اسلامی که فارابی جنبه‌ی سیاسی آن را به شکل هرم جامعه در فصل بیست و ششم کتاب خود *مدینه‌ی فاضله* معرفی نمود، و جنبه‌ی فلسفی آن را سهروردی به نام «فلسفه‌ی فهلویون» گزارش داده است، در سده‌های نخستین ظهور دین مقدس اسلام از دو راه ایرانی و نوافلاطونی به جهان اسلام وارد شد.

۱ــ ۱ ــ راه ایرانی

راه ایرانی که در داخل ایران ساسانی تکامل یافته به دست موبدانی چون تنسر، ارداویراف، کرتیر در انجمن آذرفرنبغ (سده‌ی سوم میلادی) گسترده شده، سپس به دست موبدان بازسازی کننده‌ی *اوستای* جدید در انجمن آذرپاد مارسپندان (سده‌ی چهارم میلادی) تکامل یافته است. (ص ۱۴۰ ـ ۱۴۴) کهن‌ترین بیان اسلامی این راه در ترجمه‌های ابن مقفّع م۱۴۳ هـ و جابربن حیّان صوفی م۱۵۰ هـ ۷۶۷ / م دیده می‌شود.

متن فلسفه‌ی نوری ابن مقفّع از میان برده شده ولی تکه‌هایی از آن در رساله‌ی ردّیه‌ای که قاسم رسیّ بن ابراهیم، امام زیدیان م۲۴۶ هـ بر آن نگاشت (ذریعه ۲۰:۳۳۳، ش ۳۲۶۰) به جا مانده است. این رساله‌ی ردّیه به وسیله‌ی میکل انجلو گوئیدی به سال ۱۹۲۷ در رُم در ۵۵ص متن عربی و ۲۶ص مقدمه به زبان ایتالیایی چاپ شده و شایسته است که به فارسی درآید.

جابربن حیّان، مقاله‌های ۲ و ۱۵ و ۱۷ و ۲۵ در ص ۲۴۱-۳۰۲ کتاب ***خواص کبیر***، را در چ پل کراوس، قاهره ۱۳۵۴ ه‍، برای نفی ثنویت مادی عددی (ص۲۵۷ آن کتاب) ساخت. او مانویان دو بنی را که می‌گویند «ظلمت» موجودی ضد «نور» است نه عدمی نقیض وجود نور، در آن کتاب رد کرده است. جابر کتابی به نام «علم نورانی» نیز داشته است (پل کراوس، مختار رسائل جابر، چ قاهره، ص۱۰۴). جابر در خواص کبیر در لفافه‌ی مطالب کیمیاشناسی، توحید اشراقی و وحدت وجود (پان تئیسم هند و ایرانی) را اثبات می‌نماید، که در جهان تنها یک وجود خدایی هست و در برابر جز عدم هیچ نیست.

پس از ابن مقفّع و جابر، این شکل ایرانی توحید اشراقی، و وحدت وجود دارای مراتب مدرّج، به دست ابوالعباس ایرانشهری و احمد راوندی م۲۴۵ ه‍ و سپس به محمد زکریا رازی (۲۵۱ - ۳۱۳ ه‍) بیان می‌شد و همه جا زیر پیگرد شدید خلفا بود. مسعودی نیز با تعبیر [مراتب نوری] به همین فلسفه‌ی نور اشارت دارد (مروج الذهب چ پاریس ۷۲:۴). این فلسفه پس از ایشان به دست شیخ اشراق سهروردی م۵۸۷ ه‍ و شاگردان وی رسید و در ***حکمت اشراق*** و دیگر آثار ایشان از نو به نام فلسفه‌ی خسروانی زنده شد، و به سبب بالا آمدن مدّ مشرب گنوسیسم اسلامی و ضعف حکّام، برخلاف آثار گرانبهای راوندی و ایرانشهری، از گزند حکّام نجات یافته به دست ما رسیده است، و در سده‌ی ۱۱ تا ۱۳م. به فلسفه‌ی فهلویون نامیده شد.

۱ ــ ۲ ــ راه نوافلاطونی

توحید اشراقی که افلوطین پس از بازگشت از ایران به رُم در کتابهای ***اثولوجیا*** و ***نه‌گانه‌ها = انئادها***[1] بر جا نهاد، پس از ویرانی مدرسه‌ی افلوطین به سال ۲۶۸م، از رُم به شهر «افامی» در کنار نهر «عاص» در شمال سوریه منتقل شد و پنهان ماند. دیگر از آن کتاب خبری نیست تا در سده‌ی سوم هجری نهم میلادی مردی به نام ابن ناعمه عبدالمسیح بن عبدالله از آرامیان عرب زبان شده‌ی «حمص» در شمال سوریه، کتاب ***اثولوجیا*** را یافته به عربی ترجمه کرد و ابواسحاق کندی (۱۸۵ - ۲۵۲ ه‍) آنرا برای احمد

1 . Ennead.

مستعین (۲۴۸ - ۲۵۲ هـ) پسر معتصم خلیفه (۲۱۸ - ۲۲۷) ویرایش کرد و در پیشگفتاری که برای آن کتاب نوشته، آنرا از تألیفات ارسطو (نه افلوطین) وانموده کرده است. (عبدالرحمان بدوی، *افلوطین عندالعرب*، چ ۱۹۶۶ م، ص ۲۴-۳۰). و بدین ترتیب فلسفه‌ی اشراقی افلوطین دوباره به ایران بازگشت و به دست فارابی و ابن سینا با فلسفه‌ی اشراقی ایرانی ابن مقفّع و جابر و محمّد زکریای رازی درآمیخت و مورد بهره‌برداری گنوسیستهای مسلمان قرار گرفت.

از سنجش میان تکه‌های باقیمانه از آثار فلسفی ابن مقفّع و جابربن حیّان با کتاب *اثولوجیا* آشکار می‌شود که توحید اشراقی آن دو تن، که در داخل ایران تکامل یافته است، تندتر و به پان‌تیسم هند و ایرانی نزدیک تر است، و *اثولوجیا* نرم‌تر و از رگه‌های توحید عددی فلسطین بیشتر برخوردار می‌باشد.

فارابی در کتاب «جمع بین رایی الحکیمین» که می‌کوشد اختلاف شدید اشراق افلاطون و مشاء ارسطو را هموار سازد، از اختلاف اندک میان راه ایرانی و راه اسکندریه اشراق به سادگی بیشتر درمی‌گذرد.

۲

گروه‌های گنوسیستی مسلمان

اصطلاحهای مشترک که در نوشته‌های گنوسیستهای مسلمان و آثار ابن مقفّع و جابربن حیّان و *اثولوجیا* دیده می‌شود، و در عنوان «غلو تقصیر» (بند ۵ - ۱/۳ همین بخش) به برخی از آنها اشارت خواهد شد، نشان می‌دهد که این گروه‌ها را با همه‌ی اختلافات درونی که داشتند، با پیوندهایی به هم پیوسته بودند، و روی هم رفته می‌توان ایشان را به دو گروه نرم و تند بخش نمود:

۲ ـ ۱ ـ تندروان (غالیان، غلات، مرتفعان)

اینان مذهب و سیاست را یکی شمرده، جامعه‌ی انسانی هرمی شکل پیشنهاد شده‌ی خود را جزوی از مخروط جهان بزرگ می‌دانستند که شیدان شید = نورالانوار، در رأس آن قرار داشت. ایشان چنین جامعه را چیزی همانند حکومتهای تک حزبی امروزین

می‌خواستند، که هر بالاتر، بر چند پایین‌تر فرمانروا باشد. سانترالیسم را به شدت مراعات و تعدّد مراکز را سخت نفی می‌کردند، مدعیان دیگر را رفض و لعن می‌نمودند. این شکل حکومت در رسایل اخوان الصفا و مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی بیان شده است.

این گروهها در کنار تبلیغ اندیشه‌های گنوسیستی اسلام دست به سلاح برده بر ضد حکومت عرب می‌جنگیدند، حکومت را در روزگار بنی‌امیه حق خاندان بنی‌هاشم می‌دانستند و پس از برافتادن ایشان و آمدن بنی‌عباس، آن را حق خاندان علی و فاطمه(ع) می‌شمردند. بویژه پس از قتل بومسلم و اعلام شدن عصمت برای دختر پیامبر.

۲ ــ ۲ ــ نرمش‌جویان

نرمش جویان حکومت عرب را پذیرا بوده، به پخش کردن اندیشه‌های گنوسیستی بسنده می‌کردند. اینان بی‌آنکه نامی از سیاست و مذهب آورند، عملاً آن دو را از هم جدا کرده با حاکمان عرب، چه اموی، چه عباسی، چه عرب، چه ترک، چه ایرانی، کار نداشتند. ایشان جامعه‌ی روحانی خود را به رهبری شماری بسیار از «ابدال» که زیر نظر چند تن «اوتاد» بوده و هر چند تای ایشان زیر نظر یک «نقیب» و چند نقیب زیرنظر یک «قطب» اداره می‌شدند، فرض می‌کردند. صورت چنین هرم اجتماعی را در *شرح تعرف*، تألیف مستملی بخاری، م۴۳۴، چ محمد روشن، ص۹۴ و دیگر کتب تاریخ تصوّف و نیز در *تعریفات* جرجانی و *کشاف اصطلاحات الفنون* تهانوی می‌بینیم.

این گروه که صوفیان خوانده می‌شدند، به سانترالیسم چندان پایبند نبوده، لعن و نفرین مخالفان خود را روا نمی‌داشتند. ایشان آیت «لااِکْراهَ فِی الّدِین = دین به زور نیست؛ *قرآن* ۲:۲۵۶» و حدیث: «الطرق الی الله بعدد الخلق = راه به سوی خداوند به شماره‌ی مردم است» را شعار خود می‌دانستند.

۳
دو قرن خاموشی سلفی

در دو قرن نخستین اسلام که حکومت به دست اشراف ایلات عرب شمالی

می‌بود، خداشناسی شمالیان مذهب رسمی خلفا شناخته شده «توحید عددی» شمالی مذهب اصیل اسلام معرفی گردیده «سنّت و جماعت» لقب گرفت. خداشناسی گنوسیستی اسلامی «توحید اشراقی» جنوبی که طبیعتاً جهانبینی توده‌های مردم در کشورهای فتح شده در خاور فرات تا رود سند نیز می‌بود، با آنکه در *قرآن کریم* هم کاملاً منعکس و آشکار است، باز هم خارج از اسلام شناخته شده بدعت نام گرفت.

چون در این دو سده، به موالی هیچ گونه حق اظهارنظر داده نمی‌شد، هرگاه کسی از آنان می‌خواست نظر مذهبی یا فلسفی ابراز کند، آن را به نام ارباب عرب خود و به نقل از او اظهار می‌نمود. این گونه رابطه میان مولای ایرانی و ارباب عرب، در چند مورد در تاریخ ثبت شده است مانند «عکرمه» و ابن عباس (مقاله‌ی منزوی، حبرالامه، کاوه، مونیخ، ش۵۵، ص۲۳ و بعد، یا عبدالله بن حارث مداینی با عبدالله بن معاویه (ن.ک: بند ششم ب همین گفتار) و کیسان با مختار ثقفی و کنگر کابلی با محمد حنفیّه کسانی که اندک حقی برای اظهار اندیشه به خود می‌دادند مانند ابن مقفّع م۱۴۳ و راوندی و ابوالعباسی ایرانشهری همیشه زیر پیگرد و در به در بوده و در پایان خودشان سر به نیست و آثارشان نیز نابود می‌شد.

۳ ــ ۱ ــ گنوسیسم اسلامی و تسنن

با همه‌ی کوششهای خلیفگان در دو قرن نخست، برای ترویج توحید عددی، و جلوگیری از اندیشه‌ی توحید اشراقی و تکفیر پیروان آن، باز هم چون روحیه‌ی پدران و نیاکان مردم ساکن منطقه‌ی میان بین‌النهرین تا سند، با «توحید اشراقی» خو گرفته و سازگارتر می‌بود، نه تنها این اندیشه نابود نشد بلکه زمینه‌ی پیدایش عقاید گنوسیستی اسلامی و مذاهب ناسنّی در دو قرن آغازین اسلام گردید. فرقه‌های: مرجئیان، قدریان، معتزلیان، راوندیان و غلات شیعه همگی اسلام خود را بر پایه‌ی ایده‌ئولوژی اسلام با توحید اشراقی هند و ایرانی بنا نهادند. این ایده‌ئولوژی هر چند با نصوص صریح قرآن کریم و حدیث سازگار است ولی با روحیه‌ی آبا و اجدادی عربان حاکم در دمشق و بغداد سازش نداشت و همیشه تحت پیگرد آنان می‌بود.

عین‌القضات از برخاسته بودن «قدریان» از ریشه‌ی ثنویان آگاه است ولی می‌گوید: «نمی‌دانم این تحریف (تکامل) پیش یا پس از اسلام رخ داده است.» (نامه‌ها، دوم، بند ۴۰۲ و ۴۰۳). امّا معتزلیان هر چند که در آغاز در چشمه‌سار گنوسیسم اسلامی آزاد ایرانی پدید آمدند، ولی پس از جدا شدن از قدریان و پس از آنکه به وسیله‌ی مأمون عباسی، معتزله به حکومت برکشیده شدند، مذهب ایشان با استفاده از ترجمه‌ی بخشهایی از فلسفه‌ی چارچوب ساز «مشائی» به صورت گنوسیسم اسلامی نرم نیم سنّی درآمده به صورت سلاح ایدئولوژیک خلیفگان بر ضد گنوسیسم اسلامی حاد به کار رفت.

۳ــ ۲ ــ گنوسیسم و تشیع

روشنفکران عرق در دو سده‌ی آغاز اسلام همان بازماندگان دانشگاههای جندی‌شاپور، سورا (میان بابل و تیسفون) و حرّان و نصیبین بودند که پس از فرونشستن یورشهای عرب زندگانی نوینی را زیر عنوان موالی وابسته به قبیله‌های عرب مانند قیس، عجل، کنده، اسد و نخع آغاز کرده بودند. ایشان مسلمانی را چنانکه دیدیم به شکلهای گوناگون گنوسیستی آن پذیرفتند، در عین حال، گنوسیسم ایرانی خود را در مغز اربابان عرب خود می‌گنجانیدند، تا آنجا که چند قبیله‌ی عرب که نام بردیم در تاریخ اسلام به عنوان قبیله‌های گنوسیست، شیعی غالی شناخته شده‌اند. گروهی از ایشان نیز که به دور پیشوایان خانه‌نشین شده‌ی خاندان پیغمبر(ص) گرد آمده بودند، دانشهای خویش را به زبان حاکم عربی ترجمه کرده مخفیانه بر امامان مزبور عرضه داشته، پس از گرفتن تأیید از ایشان آنها را به نام «احکام امضایی» به مردم می‌رسانیدند یا به قول عبدالجبار معتزلی اسدآبادی م۴۱۵ هـ شبانه در مسجدها پخش می‌کردند. (تثبیت *دلائل النبوة*: ۲۵۷)

نمونه‌ای از آن ترجمه‌ها را می‌توان در بخش حقوق؛ ***قانون نامه‌ی آبکار***[1] در گاه‌شماری؛ **نوروزیه معلی بن خنیس**؛ در پزشکی، **ذهبیه**؛ در اخلاق، ***مصباح الشریعه*** و مانند آنها را نام برد. برخی از این جزوه‌ها که در دو قرن سکوت نگاشته شده و بر امامان

---

۱. ن.ک: مقاله‌ی مزوی، مجله‌ی کاوه، مونیخ، ش۴۴.

شیعه(ع) عرضه شده، بعدها به نام «چهارصد أصل» شناخته شد، و در قرنهای سوم و چهارم و پنجم در پنج مجموعه‌ی حدیث شیعی گرد آمد، که به نام **محاسن** از برقی محمدبن احمد م۲۷۵ هـ / و **کافی** از کلینی ۹۳۹/۳۲۸م و **من لایحضره الفقیه** از صدوق ۹۹۱/۳۸۱م و **استبصار** و **تهذیب** از طوسی ۱۰۶۷/۴۶۰م معروف می‌باشند (ذریعه ۲:۱۲۵-۱۶۷). نویسندگان چهار صد اصل، از دیدگاه سیاسی طرفدار حکومت خاندان و فرزندان پیامبر(ص) و مخالف حکومت خلیفگان، و از نظر ایده‌ئولوژی طرفدار اسلام با اندیشه‌های هند و ایرانی توحید اشراقی تنزیهی وبر ضد معتقدات تشبیهی و مادی عربها بودند.

۴

آغاز بازگشت برخی از آزادی‌ها در سده‌ی سوم

خاندان‌های ذوالریاستین و ذوالیمینین برای بازگردانیدن مأمون به خلافت سه شرط بر عهده‌ی وی نهادند، ۱ـولایت عهد را به یک تن از خاندان فاطمه(ع) واگذارد، ۲ـپرچم را از رنگ سیاه به سبز (علامت ساسانی) برگرداند، ۳ـپایتخت را از بغداد به مرو آورد (جهشیاری م ۳۳۱ هـ ـالوزراء، ص۲۵۵) هر چند پس از رسیدن مأمون به تاج و تخت، هر سه شرط را بشکست و ذوالریاستین و امام هشتم ما را بکشت ولی دخت خود را به امام نهم محمدتقی(ع) داده، و او را در کاخ سلطنتی مقام داد و این سنّت مأمونی که رئیس بنی‌فاطمه در پایتخت با احترام زیر نظر دولت عباسی زندگی کند، تا امام یازدهم ادامه یافت، یعنی پس از انتقال پایتخت از بغداد به سامره، امامان دهم و یازدهم نیز بدان شهر جابه‌جا شدند. در آن تاریخ مأمون با برکشیدن گنوسیستهای نرم (معتزلیان) به حکومت برخی از اصول گنوسیستی (مانند مخلوق بودن *قرآن*) و عقلی بودن حسن و قبح را به رسمیت شناخت و مردم را به پذیرش آن مجبور کرد. در این هنگام اختلافهایی که در دو قرن گذشته زیر خاکستر سرکوب شده بود کم‌کم آشکار و به رسمیت شناخته می‌شود.

۴ ـ ۱ ـ مامون و چندگونگی توحید:

تقسیم توحید به تشبیهی و تنزیهی که در سده‌ی گذشته موجب هدر شدن خونها

بود، رسماً در این قرن همچنانکه در ص   دیدیم در گفتگویی میان حسن بن سهل (۱۶۶-۲۳۶) برادر ذوالریاستین با امام هشتم ما حضرت رضا(ع) (۱۵۳-۲۰۳) ثبت شده، که علی ابن طاوس (۵۸۹ - ۶۶۴) آن را در کتاب گرانمایه‌ی ***فرج المهموم در تاریخ علمای نجوم***، چ نجف ۱۳۶۸ ﻫ، ص ۱۳۹-۱۴۰ به نقل از **جامع محمدبن بابویه صدوق** م۳۸۱ به نقل از جهشیاری در ***وزراء*** آورده است. لیکن اکنون این مطلب، در بخشی ناقص از وزراء وکُتّاب که در بغداد ۱۹۳۸م چاپ شده است دیده نمی‌شود.

پس از آن تاریخ، کندی، یعقوب بن اسحاق، م۲۵۸ را می‌بینیم که کتابی به نام ***افتراق الملل فی‌التوحید*** تألیف می‌کند (قفطی، ص ع ۳۷۳، ترجمه ۵۰۶). شاید همین تقسیم باشد که بعداً به دست سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷) و شاگردانش با استفاده از برخی خطبه‌های ***نهج البلاغه*** به عنوان «توحید اشراقی تنزیهی» و «توحید عددی تشبیهی» نامیده شد. حضرت علی(ع) در نفی توحید عددی می‌فرمایند: من أشارَ الیه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه (***نهج البلاغه***: ۱:۱) و نیز «الأحَدُ بلاتأویل عدد...» (***نهج***: ۱:۱۵۰-الف)، نیز «واحد بلاعدد...» (***نهج***: ۱:۱۸۳ - الف)، نیز: «لایُشْمَلُ بحدٍّ ولایُحْسَبُ بِعدٍّ (***نهج*** ۱:۱۸۴)[1]

۴ــ ۲ ــ رفتار مأمون با حسن نیت بود یا با سوءنیت؟

به حکومت رسانیدن معتزلیان و مبارزه با تسنّن سلفی، از دیدگاه ما شیعیان کاری ستوده است، تا آنجا که تاریخ نگار بزرگ قاضی نورالله شوشتری شهید (۹۵۶ - ۱۰۱۹ ﻫ) مأمون را شیعی می‌داند، ولی این رفتار مأمون از دیدگاه سلفیان سخت نکوهیده بود و تنها سنّیان متجدّد و معاصر جرئت دفاع از مامون را به خود داده‌اند و عصر او را عصر طلایی عرب نام داده‌اند. چشم‌گیر است که اسماعیلیان و غلات نیز تشویقهای مأمون از ترجمه‌ی فلسفه را، نه از راه حسن نیّت بلکه سوءنیّت او دانسته‌اند. داعی اسماعیلی ادریس بن عمادالدین (۸۳۲ - ۸۷۳ ﻫ) گوید: هنگامی که مأمون عباسی به منظور مبارزه با

---

۱. این شماره‌بندی خطبه‌ها، برابر فهرستی است که این جانب در فهرست کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه، ج۲چ ۱۳۳۲ خ، ج۲، ص ۳۱۲ تا ۳۲۲ برای نهج البلاغه ساخته، چاپ کرده‌ام.

اسلام و فلسفه‌ی اهل بیت(ع) دستور داد فلسفه‌ی یونان را ترجمه کردند، امام اسماعیلی، فلسفه‌ی صحیح اهل بیت(ع) را در کتاب *رسائل اخوان الصفا* گرد آورده در میان مردم پخش فرمود (داعی ادریس. *عیون الاخبار*، چ مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۳م، ج ۳۶۷:۴). چنانکه می‌بینیم، این داعی *رسائل اخوان الصفا* را که ترجمه‌ی گونه‌ای از درسهای نوافلاطونی اشراقی در دانشگاه‌های جندیشاپور و سورا (نزدیک تیسفون) است و به وسیله‌ی گنوسیستهای مسلمان برداشته شده و در دوره‌ی غیبت صغرای امام زمان به صورت شبنامه پخش شده و نام احتمالی برخی از مترجمان آن نیز در تاریخ مانده است، فلسفه‌ی اهل بیت(ع) خوانده است و علم کلام بر مبنای فلسفه‌ی مشاء[1] ارسطو را فلسفه‌ی یونانی و ضداسلام واقعی نامیده است.

رفتار نرم خلیفگان با گنوسیسم اسلامی بیش از سی سال دوام نیافت و روی کار آمدن متوکل (۲۳۲ ـ ۲۴۷ هـ) کودتاگونه‌ای ضد گنوسیسم اسلامی بود، شکنجه و زندان دانشمندان وکتابسوزی و هنرشکنی عربها دوباره بازگشت ولی با همه‌ی فشارها از «تسنن سلفی» که به وسیله‌ی مأمون دفن شد جز نام نتوانست زنده شود. و ما در این مقال این دوره را تسنّن سوم می‌نامیم.

۵
سده‌ی چهارم: فلسفه‌ی اشراق زیر عنوان مشّاء

نه تنها کِندی، فارابی و ابن سینا، فلسفه‌ی نوافلاطونی افلوطین را به نادرست، مشّائی و اندیشه‌ی ارسطو شمرده‌اند، بلکه مورخان فلسفه در خاور و باختر بیش از یکهزار سال این نسبت نادرست را باور می‌داشتند. تنها در سده‌ی اخیر، برای خاورشناسان روشن گردید که فارابی و ابن سینا، مانند بیشتر فیلسوفان مسلمان ایرانی، مشرب اشراقی داشته و آثار اشراقی معتدل نوافلاطونی و از جمله‌ی آنها *اثولوجیا* را مشائی شمرده به ارسطو نسبت داده‌اند. خاورشناسان، این نسبت نادرست را، تنها یک

---

۱ . ما این مطلب را با برداشتی عکس برداشت این داعی اسماعیلی از ابن میمون یهودی در بند پنجم همین بخش دوم می‌بینیم که از جنبه‌های گنوسیستی علم کلام معتزلی می‌نالد. و یهود و سنیان را هم صف بر ضد معتزله می‌شمرد.

اشتباه ناشی از ناآگاهی کندی، فارابی، ابن سینا و دیگر مسلمانان دانسته‌اند.

لیکن با بررسی بیشتر در تاریخ دو سده‌ی نخستین که سنّیان آن را دو قرن سلفی و ایرانیان معاصر آن را دو قرن سکوت می‌خوانند، روشن می‌شود که اصول و قواعد گنوسیسم اسلامی که با فلسفه‌ی اشراق پیوند نزدیک دارد، در آن دو سده، به صورت سلاح ایده‌ئولوژیک علیه حکومت خلیفگان به کار برده می‌شد. مأمون عبّاسی م۲۱۸ هـ برای نخستین بار، با یک عقب نشینی آگاهانه یا به حکومت کشاتیدن گنوسیستهای نرم معتزلی، با کمک گرفتن از سریانیان مسلمان شده، به ترجمه‌ی برخی از کتب فلسفی به زبان عربی تن در داد، تا علم کلام سنّی را، بر زمینه‌ی فلسفه‌ی چارچوب دار مشّائی ارسطو، همچون یک سلاح ایده‌ئولوژیک، برای مقابله با مشرب گنوسیسم حاد ایرانی پدید آورد. از آن تاریخ به بعد ارسطو و منطق و فلسفه‌ی مشّائی او، در میان سنّیان جدید (معتزلیان) که تسنّن سلفی را به دست مأمون دفن کرده بودند، از نوعی مصونیّت مذهبی[1] برخوردار شد.

پس دور نیست که فارابی و ابن سینا و یاران گنوسیست مسلمان معتدل ایشان، مانند گنوسیستها در حکومت بیزانس برای استفاده از مصونیّت مذهبی ارسطو، برخی از آثار اشراقی نوافلاطونی را بدو نسبت داده باشند، چنانکه به گفته‌ی پل هانری بلژیکی، مقدمه‌ی معروف ***اثولوجیا*** را کندی از خود ساخته تا در آنجا ***اثولوجیا*** را دنباله‌ی کتاب ***متافیزیک*** قلمداد کند، که در تألیف ارسطو بودنش شکی نیست (ن.ک. بدوی، ***افلوطین***، همان چاپ، ص۲۵) و چه بسا همین مقدمه را نیز کسانی گنوسیست تر از کندی به نام وی ساخته باشند. شاید هم علت همان ناآگاهی ساده باشد، چنانکه فارابی، اختلافهای اشراق ایرانی (بند ۱ ـ ۱) را با اشراق اسکندریه (بند ۱ ـ ۲) را نیز در کتاب ***الجمع بین رأیی الحکیمین افلاطون و ارسطو*** نادیده گرفته است.

---

۱. این مصونیت مذهبی برای ارسطو از طرف دولت مسیحی متعصب روم شرقی (بیزانس) در آخرین سده‌های پیش از اسلام نیز داده شده بود. ن.ک عنوان «پیشینه‌ی ـ قانون صدور در اسکندریه» در همین بخش.

٦

فارابی (۲۶۰ ـ ۳۳۹ ﻫ)

فارابی به دنبال ابن مقفّع، راوندی، ایرانشهری، محمد زکریای رازی، وارث فلسفه‌ی اشراق هند و ایرانی بود که در مدارس خوزستان و کردستان، جندیشاپور، سورا، حران، نصیبین تدریس می‌شد و پس از ترجمه‌ی *اثولوجیا* و دیگر آثار نوافلاطونی، با اندیشه‌های اسکندریه نیز پیوندی جدید یافت. فارابی در خراسان پرورش یافته ایده‌ئولوژی اشراقی و نظریات سیاسی مذهبی خود را در آن محیط به دست آورد که سرزمین اسلام گنوسیستی و سامانیان اسماعیلی‌گرا، وارثان چند قرن اندیشه‌ی گنوسیستی، بود. این اندیشه‌ها را در کتاب *آراء اهل المدینة الفاضله* و چند رساله‌ی دیگر مطرح ساخت، ولی در اثر فشار خلیفگان وبرای پرهیز از سرنوشت گذشتگان یاد شده‌اش نوشته‌های فارابی بیش از پیشینیانش در پوسته‌ی سنی‌نمایی پوشیده شده و اندیشه‌های گنوسیستی ایرانی را برای کسب مصونیت مذهبی به ارسطو که نزد سنّیان حاکم محترم شده بود نسبت می‌دهد. مثلاً او نظریه‌ی «قطب» یا امام خانه‌نشین شده را که یک اندیشه‌ی ساده‌ی شیعی است و شاید اشارتی به بیست و پنج سال خانه‌نشین شدن امام علی(ع) دارد به فیلسوفان یونان نسبت داده آن را مورد اتفاق نظر افلاطون و ارسطو شمرده است (تحصیل السعادة، چ حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵، ص۴۶-۴۷). نظریه‌ی قطب پس از فارابی نزد سهروردی نیز دیده می‌شود (حکمت اشراق، چ کربن، ص۱۲).

٦ ـ ۱ ـ فارابی گنوسیست مسلمان

فارابی فیلسوف گنوسیست است، که از غلات و اسماعیلیان معتدل‌تر و از ما دوازده امامیان تندتر است. او امام را در پیوند با عقل فعّال دارای فرّه‌ی ایزی عصمت و الهام گیرنده می‌داند، به همین سبب هنگامی که در دوران غیبت صغرای امام زمان(ع) (۲۶۰ ـ ۳۲۹ ﻫ) از خراسان به بغداد آمد، نتوانست با شیعیان دوازده امامی که پس از غیبت امام و نداشتن کاندید معارض ظاهر با خلیفه، خود را از لیست سیاه عباسیان بیرون

آورده، در کابینه‌های دولت مقتدر بالله عباسی (۲۹۵ - ۳۲۰ ﻫ) شرکت کرده وزیرانی از خاندان فرات و دبیرانی از خاندان نوبختی داشتند، کنار بیاید. فارابی به امید همکاری با گنوسیستهای تندتر به سوی مصر و سوریه شتافت.

هر چند فارابی در حلقه‌ی اشراقیان معتدل پیرو *اثولوجیای* افلوطین شناخته شده است ولی او در فصل بیست و هفتم کتاب *آراء اهل المدینة الفاضلة* عقایدی تندتر از نوافلاطونیان آورده که وابستگی او را به اشراقیان تند نشان می‌دهد. فارابی در آن فصل امام رئیس مدینه‌ی فاضله را دارای عقل مستفاد می‌داند که در مرحله‌ی اتحاد با عقل فعّال می‌باشد. به گفته‌ی «مَذکور» عقل مستفاد نه تنها در فلسفه‌ی ارسطو ناشناخته است، بلکه از نظر اسکندر افرودیسی نیز به دور است و نتیجه‌ی گرایش فارابی به عرفان و گنوسیسم حاد می‌باشد (مقاله‌ی آقای سکور، *تاریخ فلسفه در اسلام*، م.م. شریف ترجمه‌ی علی محمد کاردان، ص ۶۵۴)

۶ ـ ۲ ـ فارابی سیاسی

پدید آوردن مدینه‌ی فاضله مدتها پیش از فارابی، آرزوی شیعیان تندرو، به ویژه اسماعیلیان، می‌بود. در *رسایل* «اخوان الصفا» آن را «مدینه‌ی روحانی» خوانده‌اند و شرایط آن را در فصل های نخست و دوم از رساله‌ی چهل و هفتم در علوم ناموسی آورده‌اند. فارابی نام رساله‌ی خود «آراء اهل مدینه فاضله» و بسیاری از اصطلاحات آن را از اسماعیلیان گرفته، کتاب را بر سی و هفت بخش تقسیم نموده که بیست و پنج بخش نخست آن در باره‌ی ایده‌ئولوژی گنوسیسم اسلامی و فلسفه‌ی اشراقی است که آن را آراء و عقاید اهل مدینه‌ی فاضله می‌داند، تنها دوازده بخش پایانین کتاب را به نظریات سیاسی ـ مذهبی خود اختصاص داده، که آن نیز دنباله‌ی همان فلسفه‌ی اوست. فارابی درباره‌ی دوازده بخش سیاسی کتاب *مدینه‌ی فاضله*، در کتاب دیگر خود به نام *السیاسات المدینة* با تفصیل بیشتر سخن رانده است.

فارابی برای عنوان رئیس مدینه‌ی فاضله واژه‌های امام، نبی، قطب، فیلسوف و شاه را مترادف می‌داند.

٦ ــ ۳ ــ مدینه‌های فارابی

فارابی در بخش ۲۸ کتاب *آراء اهل المدینة*، مدینه‌ی فاضله‌ی خود را معرفی نموده، در بخش بیست و نهم چهار مدینه‌ی ضد آن را با عنوانهای: «جاهله»، «فاسقه»، «متبدلة»، «ضاله» نشان داده است.

چون فلسفه‌ی فارابی از گنوسیسم اسلامی (هند و ایرانی) اسماعیلیان سخت متأثر است، دور نیست که او واژه‌ی «جاهله» را نیز در اینجا مانند ایشان به معنی «بی‌دین» به کار گرفته، حکومت های اروپایی پیش از مسیحیت را خواسته باشد که افلاطون و ارسطو یاد کرده‌اند و از این رو مانند ارسطو آنها را به شش دسته تقسیم کرده است.

فارابی شهرداریهای دین دار را به چهار گروه تقسیم می‌کند، یکی از آنها «مدینه‌ی فاضله» که شهر ایده‌آل اوست به سه گونه شهر دیگر نامهای «فاسقه»، «متبدله»، «ضاله» داده است. این اصطلاح ها نیز پیش از فارابی در میان اسماعیلیان شناخته بود، برخی از آنها در «اخوان الصفا» نیز دیده می‌شود. واژه‌ی «ضالین» در تفسیرهای شیعی از سوره‌ی «فاتحه» معنی نصارا را می‌رساند. پس دور نیست، مقصود فارابی از «مدینه‌ی ضاله» دولت مسیحی روم شرقی آن روز (بیزانس) باشد، که مردمش دین دار و اهل کتاب ولی نامسلمان بودند.

واژه‌ی «فاسقه = بزه‌کاران» نیز لقبی است که ایشان به بنی‌امیّه می‌دادند. بخشی از خطبه‌ی «شقشقیه‌ی» حضرت علی(ع) در *علل الشرایع*، تألیف صدوق، م ۳۸۱ هـ به صورت «فلمّا نهضت بالامر نَکَثَتْ طائفةٌ وَ مَرَقَتْ أُخریٰ و فَسَق [به جای: وَقَسَط] آخرون» آمده است، و آن را به بنی‌امیّه تفسیر کرده‌اند (شرح نهج البلاغه شوشتری، ج ۴، ص ۶۷۹).

مقصود فارابی از «مدینه‌ی متبدّله = برگشتگان» نیز گویا حکومت عباسیان باشد که زیر پرچم راوندیان شیعی روی کار آمدند، و پس از استوار شدن، با کشتن ابومسلم از آن راه بازگشتند. از دید فارابی بنی‌امیّه و بنی‌عباس هر دو دیندار بودند، پس «جاهله» نبودند، مسلمان نیز بودند، پس مانند روم «ضالّه» نبودند. و چون امام معصوم با فرّه‌ی ایزدی در رأس کار نداشتند، پس مدینه‌ی ایشان فاضله نبود.

فارابی حکومت «جاهله» = بی‌دینان را به شش گروه زیر تقسیم کرده است:

ضروریه = قناعت‌گرایی.

یسار، یا بدّاله = مال اندوزی.

خسّت = خوشگذرانی.

کرامت = سرفرازی.

تغلب = زورگویی.

جماعیه، یا حُریّت = آزادی.

ارسطو نیز هر یک از سه گروه حکومت پادشاهی، اریستوکراسی و جمهوری نشان داده‌ی خود را به دو دسته‌ی نیک و بد تقسیم می‌نماید، در نتیجه ارسطو نیز شش گونه حکومت نشان می‌دهد. (سیاست ارسطو، کتاب سوم، باب پنجم، و کتاب چهارم، باب دوم و کتاب ششم، باب نخست تا سوم).

هر چند یک یک نامهای شش گروه حکومت فارابی با شش گروه ارسطو به درستی برابری ندارد، ولی با هم نزدیک اند، و می‌توانیم آنها را چنین برابر گذاریم:

«پادشاهی عادلانه‌ی» ارسطو، با «کرامت = سرافرازی» فارابی.

«پادشاهی ستمگرانه‌ی» ارسطو، با «تغلّب = زورگویی» فارابی.

«اریستوکراسی شرافتمندانه‌ی» ارسطو، با «ضروریه = قناعت‌گرایی» فارابی.

«اریستوکراسی اولیگارشی» ارسطو، با «خسّت = خوشگذرانی» فارابی.

«جمهوری مردمی» ارسطو، با «جماعیّه‌ی = آزادی» فارابی.

«جمهوری عوام‌فریبانه‌ی» ارسطو، با «یسار = مال‌اندوزی» فارابی.

خلاصه می‌توان گفت: از دو گونه حکومت که فارابی در بخش بیست و نهم کتاب *آراء اهل مدینه‌ی فاضله* نشان داده است، چهار گونه حکومت دین دارانه، برابر نمونه‌های موجود در چهار سده‌ی نخستین اسلام تا روزگار فارابی است و شش گونه حکومت عرفی (لائیک) برابر نمونه‌هایی است که در کتب افلاطون و ارسطو نشان داده شده است.

بند پنجم
برخی موارد اختلاف مسلمانان گنوسیست با مسلمانان سنّی

هر چند برای اندیشه‌های بشری با وجود آمیزش دایمی ملتهای گوناگون، نمی‌توان مرزهای جغرافیایی و نژادی و تاریخی مشخص نشان داد، ولی شاید بتوان در برخی مسائل ایده‌ئولوژیک به گونه‌ای تقریبی و با پذیرش درصدی کم و بیش اختلاف، میان باورهای اسلام گنوسیستی بومیان ایرانی، ساکنان منطقه‌ی میان بین النهرین تا رودخانه‌ی سند از یک سو، و باورهای اسلام سنّی مردم ساکن میان فرات تا مدیترانه که مذهب رسمی عربهای حاکم نیز بود از سوی دیگر، مرزی خیالی در نظر گرفت. هر چند در میان خود مسلمانان گنوسیست نیز در همه‌ی مسائل یگانگی پدیدار نبود، لیکن بیشتر فرقه‌های گنوسیست مسلمان کمابیش در مسائل زیرین اتفاق نظر می‌داشتند:

نخست: مادیت و متافیزیسم: گنوسیستهای مسلمان بیشتر باورهای مذهبی را بر پایه‌ی متافیزیک می‌نهادند و سنیان آنها را مادی و طبیعی می‌شمردند، عرش و کرسی جسم مادی یا متافیزیکی است؟ معاد جسمانی یا روحانی؟ و معراج مادی یا در اندیشه بوده است؟

دوم: جهان فیض ازلی و ابدی و غیرقابل انقطاع الهی است، چنانکه گنوسیستها گویند، یا مخلوق و از عدم به وجود آمده خدا است چنانکه سنیان گویند؟

سوم: آیا انسان مختار است و خدا به عدل که از اصول دین است به او کیفر و پاداش خواهد داد، یا مجبور است و هر چه خدا با او رفتار کند عدالت بشمار می‌رود زیرا که عدل از اصول دین نیست؟

چهارم : آدمی همین قالب است یا روان او است؟

پنجم : قرآن و قرانین مندرج در آن ابدی و ازلی و لایتغیر است چنانکه سنیان گویند یا حادث و مخلوق و قابل تغییر و نسخ است، چنانکه گنوسیستها پندارند؟

۱

اختلاف نخست: مادیت و متافیزیسم در تعبیرهای گوناگون

۱ ـ ۱ ـ تشبیه و تنزیه (= بلکفه):

مهم ترین اختلاف میان سنیان با گنوسیستهای مسلمان؛ که مادرِ اختلافات دیگر بود، این مسأله است، و اینک تاریخچه‌ی آن: بحث درباره‌ی جهان ماورای طبیعت، آنگونه که در دانشگاه‌های جندیشاپور، سورا، حران، نصیبین، در سده‌های سوم تا هفتم میلاد تدریس می‌شد، در جزیرةالعرب جز اندکی در آتشکده‌های جنوب یمن، که در (بند ۲ ـ ۲ همین بخش) گذشت، و در سده‌ی ششم در اشغال ایرانیان بود، هنوز متداول نشده بود. از این رو عربهای فاتح ایران ساده‌تر و مادی‌تر از مردم ایران می‌اندیشیدند، مردم محکوم ایشان در ایران بیش از عربها زیر تأثیر متافیزیسم اسلامی قرار داشتند، یعنی ایرانیان بیش از عربها از *قرآن مجید* مفاهیم متافیزیک برداشت می‌کردند. این فرق میان حاکمان و محکومان از همان آغاز کار آشکار و در **مقالات اشعری** و ***اضحویه*** ابن سینا بدان تصریح شده است. عین‌القضات نیز ایمان عربان را با نقل از غزالی، ساده و به تلقین دانسته است (نامه‌ها، ج ۲، بند ۷۰۸).

پس از به غلاف شدن شمشیرها و آمیزش عربها با مردم ایران و مسلمان شدن بسیاری از ایرانیان، پرسشهایی نزدیک بدین شکل مطرح می‌شد که:

ـ آیا خدا جسم و دارای اعضاست؟ یا مجرد و غیرجسمانی می‌باشد؟

ـ آیا ملائکه جسم لطیف اند (روحانی) یا جسم کثیف (مادی)؟

ـ آیا جهان دیگر، رستاخیز، بهشت، دوزخ، پل صراط و... جسمانی‌اند یا روحانی؟

ـ آیا روح آدمی مجرد و به اصطلاح آن روز نور و جزء الهی در آدمی است و ابدی می‌باشد یا مادی است و با تن خواهد مرد و دوباره همراه با تن زنده می‌شود؟

ـ آیا به معراج رفتن پیامبر جسمانی یا روحانی بود؟

ـ آیا عرش و کرسی که در آیةالکرسی دیده می‌شود، جسم مادی است محیط بر جهان، یا علم روحانی خدا است که بر جهان احاطت متافیزیک دارد؟

پاسخ به اینها و بسیاری پرسشهایِ همانند اینها از طرف ایرانیان مسلمان شده و عربها یکسان نبود. مذهب رسمی سنّت و جماعت پس از تشکیل انجمن «سقیفه‌ی بنی‌ساعده» و دربار خلیفگان پیرو توحید عددی بودند، ایشان به گواهی همه‌ی کتب ملل و نحل قدیم بر همه‌ی آن پرسشها پاسخ مادی می‌دادند، در صورتی که موالی روشنفکر که غالباً پیرامون امامان خانه‌نشین شده‌ی آل محمد(ص) گام برمی‌داشتند یا پیرو یکی از فرقه‌های ناسنّی و گنوسیست قدری، مرجئی و معتزلی بودند به بیشتر آن پرسشها پاسخ متافیزیک می‌دادند و همیشه در پیگرد حاکمان بودند.

از اصحاب امامان شیعه، یونس بن عبدالرحمان و محمدبن ابی‌عمیر (م۲۱۷) مؤلف ۹۴ کتاب را در زندان می‌بینیم که اتّهام ایشان تنها آن بود که انسان را دارای روح مجرد یا جزء الهی می‌دانستند (*رجال کشی و نجاشی و طوسی* ـ قهپایی ج۵: ۱۲۰-۱۲۲، ج ۶: ۲۹۳ ـ ۳۰۷). چنانکه در پیش‌تر گذشت، بیشتر نگارندگان چهارصد اصل شیعی نیز مانند این دو تن از موالی روشن‌فکر بودند که در سه قرن آغازین، پیرامون امامان خانه‌نشین شده‌ی پیامبر(ص) زندگی می‌کردند. در اخبار و حدیثها که اینان از امامان نقل می‌کردند هیچ صفتی فیزیکی جز با افزودن واژه‌ی «بلاکیف = بی‌چگونگی» به خدا نسبت نمی‌دادند (محاسن برقی، م۲۸۰ هـ ج محدث، ۱۳۳۰خ ص۲۴۰، اصول کافی، کلینی، م۳۲۸ هـ. ج آخوندی، ج۱، ص۱۳۷ مانند خطبه‌های ۸۳ و ۱۸۴ نهج البلاغه) و همین سبب تکفیر ایشان از طرف سنّیان می‌بود، تا آنکه ابوالحسن اشعری، م۳۳۰، برای نخستین بار «بلکفه» را پذیرفت، که او نیز «تا یک سده پس از مرگش رافضی و کافر خوانده می‌شد. ابوریحان بیرونی، م۴۴۰ هـ در ماللهند، چ۱۳۵۸ هـ، ص۲۹ از «کنزالاحیاء» مانی نقل می‌کند که خدا را جسم بی‌ابعاد سه‌گانه بلاکیف می‌داند. پس شاید اصل «بلکفه» و به گفته‌ی غزالی «بی‌چگونگی» از آنجا به ما رسیده باشد. اینک چند نکته در پیرامون متافیزیسم در آن دوران:

۱ ـ ۲ ـ تعجیز و تعطیل در برابر قدرت مطلقه

در قرنهای سوم تا هفتم میلادی، دو مشرب توحید عددی فلسطین و توحید اشراقی هند و ایران در بین‌النهرین به هم رسیده و هم مرز شده بودند. در دو سده‌ی آغازین فتوحات عرب، دین مقدس اسلام از مدیترانه تا رود سند همه‌ی خاورمیانه را فراگرفته مردم غرب فرات تا مدیترانه با مشرب توحید عددی و مردم خاور دجله تا رود سند، مسلماتی را با مشرب توحید اشراقی گنوسیستی پذیرفته بودند. در سده‌ی سوم اثر آن اختلاف مشربها آشکار گشته، اسلام گنوسیستی شرقی و اسلام سنّی سلفی غربی با ترکیبهایی که از آن‌ها پدید آمده بود، به صورت مذهبها آشکار شد. چنانکه دیدیم مسلمانان با توحید عددی، بیشتر مسائل اعتقادی را مادی بیان می‌نمودند، برای خداوند ـ جلّ و علا ـ صفات مادی شبیه انسان قایل می‌شدند. از این رو گنوسیستهای مسلمان ایشان را «مشبّهه» «اهل تشبیه» و «مجسّمه» «اهل تجسیم» می‌خواندند، که خدا را شبیه آدمی جسمانی دارای صفات جبّار و مکّار و ... می‌دانستند، گنوسیستها خود را که چنین صفات را از خداوند سلب می‌نمودند «منزّه» و «أهل تنزیه» و «اهل عدل و توحید» می‌نامیدند، زیرا که توحید عددی مخالفان خود را «شرک» می‌دانستند.

از سوی دیگر سنّیان سلفی نیز می‌گفتند: چون گنوسیستهای مسلمان، صفتها را از خداوند سلب نموده‌اند، خداوند را نافعّال، بیکاره می‌شمرند، پس ایشان را «معطّلان» و «أهل تعطیل» می‌نامیدند. و خود را «اهل حدیث» و «اهل تعبّد» می‌نامیدند که خداوند را «فعّال مایرید» و «قادر متعال» می‌شمردند.

«اهل تعطیل» را گاهی «اهل تعجیز» نیز می‌خواندند، زیرا که ثنویان دو مبدأ «خیر نورانی» و «شر ظلمانی» را دو سلسله‌ی علل و معلولات جبری می‌دانستند و می‌گفتند: «از یزدان جز نیک نیاید و از اهریمن جز کین نزاید.» پس ایشان خدایان را مجبور و عاجز می‌دیدند: و انسان را که آن دو نیرو در او متساوی و خنثی شده بود، مختار و توانا می‌شمردند.

پس هر یک از این فرقه‌ها به بحث و مناظره و نوشتن ردّیه‌ها بر فرقه‌های دیگر پرداختند که موجب پیشرفت سریع سطح فرهنگ فلسفی مسلمانان گردید. فهرست

برخی از این ردّیه‌ها در ذریعه ۱۰:۱۷۳-۲۳۹ دیده می‌شود.

عین‌القضات علمای ظاهر را مشبّهه دانسته گوید: اگر چه به زبان تشبیه از خود نفی می‌کنند و مشبّهه را لعنت کنند، دل ایشان آکنده بود به تشبیه و ایشان از آن بی‌خبر باشند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۸۴). او تعطیل و تشبیه را دو قطب منحرف دانسته به میانه‌روی می‌خواند: جهانیان را بگذار در دریای تعطیل و تشبیه غرق شوند... (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۵۹) و در بیان باریکی راه و نیاز به دقت گوید:

وصّاف چو از وصف تو گوید ز نهفت　　　در وصف تو «بی‌چگونگی» داند گفت

* * *

هست در وصفِ تو، به وقت دلیل　　　نطق تشبیه و خامشی تعطیل

اینجا نظر مردان می‌باید که دست دهد، تا در میان نفی و اثبات او را گم نکنند (نامه‌ها: ج ۱، بند ۳۰۱). سلمی م۴۱۲ هـ نیز در تفسیر سوره‌ی یونس (۱۰:۱۰۵) گوید: [هذه ألفاظ ان ترکتها کفرت و ان قصدتها اشرکت...] ناصرخسرو نیز از چنین تناقضها یاد کرده گوید: اگر از این زشتی خدا را تنزیه کردی، زشتی دیگر را به خدا باز بستی. (جامع الحکمتین، چ کربن، ص ۵۱).

۱-۳- غلو و تقصیر در فلسفه‌ی نور از غلات تا سهروردی

دو واژه‌ی «غلو» و «تقصیر» در زبان تازی به معنی تندروی و کندی یا محافظه‌کاری است. غلو در آغاز اسلام به معنی فرورفتن در اندیشه‌های متافیزیکی و ذهن‌گرایی به کار می‌رفت، پیش از اسلام نیز به نزد مسیحیان دیده می‌شد، که *قرآن کریم* از آن نهی فرموده است (نساء ۴:۱۷۱). شیخ مفید، م۴۱۳ هـ / ۱۰۲۲م، نیز غلّو را تندروی در نسبت دادن خواص متافیزیک به پیغمبر و امام و در برابر آن تقصیر را کوتاه آمدن در چنین نسبتها دانسته است صفت فاعلی آن دو را «غالی» و «مقصّر» آورده است. (*تصحیح الاعتقاد*، چ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱، ص۶۳-۶۶). غلّو، ارتفاع، *تطیار*، به معنی بلندپروازی و تعمّق در اندیشه‌های متافیزیکی است، که صفت فاعلی آنها غالی، مرتفع، طیّار به کار می‌رفت، نزد گنوسیستهای مسلمان به پیروی از مکتب نوافلاطونی اسکندریه

ـ جندیشاپور، صفتی ستوده برای ویژگان (خاصه‌ی) مردم به شمار بود، که توده‌ی مردم (عامه = سنّیان) را از آن محروم می‌دانستند. افلوطین گوید: «الّذین ارتفعوا و صاروا فی حیّز العقل و ایاهم أردنا فی کتابنا هذا الّذی سمیناه «فلسفة الخاصة»... (*اثولوجیا*، چ بدوی، قاهره، ۱۹۶۶م، ص ۲۳ و ۶۱، چ سنگی در حاشیه‌ی *قبسات* میرداماد، ۱۳۱۵ ه‍، ص ۱۷۲، ص ۲۱۱). جای یادآوری است که مُسکویه، م ۴۲۱ ه‍، نیز در «*تجارب الامم*، خ ۶: ۴۱۵» واژه‌ی «عامه» را به معنی سنّی بکار برده است.

غالی و مرتفع وطیّار در دو سده‌ی نخستین اسلام از سوی سنّیان برای نکوهش به کسانی گفته می‌شد که دارای مشرب «نورانی» بودند. «علم نورانی» که بعدها به نام «فلسفه‌ی نوری» و «فلسفه فهلویون و خسروانی» و به اصطلاح سهروردی «حکمت اشراق» شهرت یافت، بر پایه‌ی متافیزیسم و ماوراءالطبیعة استوار بود. هر چند این علم در دو سده‌ی نخستین چارچوبی روشن نداشته ویا دست کم به ما نرسیده است، ولی جابربن حیّان صوفی (م ۱۵۰/۷۶۷) درباره‌ی آن می‌گوید: [حدّ العلم النّورانی أنّه العلم بحقیقة النور[1] الفائض علی الکلّ، و حدّ العلم الظلمانی أنّه العلم بالضد للنور و کیفیّة مضادته له و لمیّته... و حدّالعلم الباطن أنّه العلم بعلل السّنن و أغراضها الخاصة اللائقة بالعقول الالهیه] (*مختار رسائل جابر*، چ پل کراوس، مصر، ۱۳۵۴، ص ۱۰۴). تردید کردن فیلیپ حتی در نسبت دادن این اصطلاحات فلسفی بر سده‌ی دوم هجری در (*تاریخ العرب*، ۲: ۳۲۵) ناشی از بی‌توجهی و ناچیز شمردن اندیشه‌های گنوسیستی هند و ایرانی در دانشگاه‌های جندی‌شاپور و سورا می‌باشد که ترجمه‌ی آنها مدّتها پیش از ترجمه‌ی مأمون فلسفه‌ی مشّاء را، به وسیله‌ی موالی شیعه انجام شده بود، ما اصطلاحات «فلسفه‌ی نوری» را در آثار ابن مقفّع (م ۱۴۳ ه‍) در لابلای ردیّه‌ای که قاسم رسّی (م ۲۴۶) بر آن نگاشته می‌بینیم. ن.ک: *الرّد علی الزندیق ا بن مقفع*، چ میکل انجلوگوئیدی. (رُم ۱۹۲۷. برای این کتاب ن.ک: ذریعه ۲۰: ۳۳۳ و ۲۲: ۲۹۹. «علم نورانی» در شمار دیگر

---

۱. خواهیم دید که واژه‌ی «نور» در اصطلاح گنوسیستهای مسلمان، از ابن مقفع تا جابر و سهروردی و غزالی معنایی نزدیک به واژه‌ی «وجود» در فلسفه‌ی ملاصدرا در سده‌ی یازدهم داشته است. ن.ک عنوان «نور سیاه» در بند ۶ ـ ۵/۱ همین بخش.

علوم اوایل مورد پی‌گرد حکام عرب بود، بررسی آن و گفتگو درباره‌ی آن را «خوض در لطیفه» می‌خواندند، که برخلاف شرع و تسنّن و مذهب رسمی خلیفگان به شمار رفته است. خیّاط معتزلی م حدود ۹۱۲/۳۰۰، توبه کردن نظام، م ۸۳۵/۲۲۱ و مردار، دو استاد معتزلی‌را از گناه «خوض در لطیفه» یاد کرده است (*انتصار*، چ بیروت، ۱۹۵۷م ص ۳۷ و ۵۳). بخشهایی از این فلسفه با *کنزالاحیاء*، تألیف مانی و *اثولوجیا* افلوطین و دیگر منابع علوم اوایل هند و ایرانی و یونانی پیوندهایی داشته است (برای تفصیل ن.ک: مقاله‌ی منزوی، بحثهای مشترک پیش و پس از اسلام، بخش سوم، سخنرانی برای کنگره‌ی نهم تحقیقات ایرانی، چ در مجموعه‌ی *پانزده گفتار*، ص۵۴-۶۶ چ، دانشگاه تربیت معلّم تهران، ۱۳۵۸خ). تقسیم علم به نورانی و ظلمانی، نزد عین‌القضات نیز به صورت «علم ملائکه» و «علم شیاطین» دیده می‌شود(نامه‌ها،ج ۱،بندهای ۱۳و۱۴و ۱۶).

پس از انتصاب امام رضا(ع) به ولایتعهدی مأمون، گروهی از شیعیان پیرو علم نورانی با پذیرفتن او ولایت‌عهد را، مخالفت می‌ورزیدند و «غلات» خوانده می‌شدند، هر چند با شهید شدن امام به دست مأمون این اختلاف فرونشست ولی آثار آن تا سده‌ی چهارم نیز باقی بوده ما مقصّران سنّی‌زده‌ی قم رامی‌بینیم که شیعیانی چون احمد برقی (م ۸۸۷/۲۸۰) مؤلّف محاسن را به تهمت «غالی» بودن از قم طرد می‌کنند (ذریعه ۳۲۲:۲۴). هر چند برخی از غالیان شایسته‌ی چنین لقب نکوهیده بودند، ولی درباره‌ی برخی از اندیشمندان متافیزیسین شیعی در آن «دو قرن خاموشی» با وارد کردن این تهمت بر ایشان ظلم شده است؛ چه، برخی از آنان دارای تألیفات متعدد بوده‌اند که عنوانهای آنها کاشف از نظریاتی است که نسبت به آن زمان و مکان قابل بررسی می‌باشد.

نفرت خلفای اموی و عباسی از اندیشه‌های گنوسیستی متافیزیک و «علم النور» و علاقه‌مندی امامان خانه‌نشین شده از خاندان پیامبر(ص) بدین اندیشه‌ها تا آنجا آشکار بوده است که آن گروه از گنوسیستها نیز که تسنّن سیاسی را پذیرفته و مانند عین‌القضات خلافت سنّی را گردن نهاده‌اند، باز هم اندیشه‌های گنوسیستی را با روایاتی به خاندان پیامبر می‌رسانند و ضد آن را به خلیفگان عرب نسبت می‌دهند که نمونه‌ی آن را در بخش مذهب عین‌القضات (بخش یکم بند ۲۵) دیدیم.

واژه‌ی «نور» نزد پیروان «فلسفه‌ی نوری» از غلات و جابر و مسعودی[1] تا غزالی و سهروردی معنایی همانند واژه‌ی «وجود» در فلسفه‌ی وجودی ملاصدرا مراتبِ مدرّج داشته است (ذریعه ۳۵۴:۲۴ و ۳۵-۳۴:۲۵) ن. ک. عنوان نور سیاه در بند ۶ - ۱ /۵ عین‌القضات نیز «نور» را به همین معنی به کار برده که گوید: (خدا) محمد را نور می‌خواند، *قرآن* را نور می‌خواند که واتّبَعُوا النور الذی أُنزِلَ مَعَهُ - اعراف ۱۵۸:۷» (تمهیدات، ص ۲:۳-۴ و نیز بندهای ۱۰۶ تا ۱۰۸ و ۱۶۴ و ۲۴۴ همان کتاب.

۱ - ۴ - روحانی و حنیف

یک ربع قرن پس از عین‌القضات، شهرستانی در کتاب *ملل و نحل* خود «اصحاب روحانیات» را مرادف هندوان و «صابیان» و همه ایشان را در برابر «حنفا» یهود و نصارا و مجوس و اسلام نهاده، در یک گفتگوی جالب توجه، کشاکشهای ایدئولوژیک را میان اندیشه‌های متافیزیک (تنزیهی) هند و ایرانی از یک سو، و باورهای مذهب مادی (تجسیمی) آرامی از سوی دیگر نشان داده است. برخی اختلافهای این دو گروه بنابر آن محاوره چنین است:

۱: ارتباط انسان با خدا از دیدگاه روحانیان نیاز به واسطه ندارد امّا از نظر حنفا نیاز به پیغمبر از جنس بشر هست.

۲: معاد، لذتها و رنجهای رستاخیز از دیدگاه روحانیان روانی و از دیدگاه حنفا جسمانی و مادی است.

۳: جهان از دیدگاه روحانیان فیض ازلی و جاودانه‌ی خداوند است و از دیدگاه حنفا، خلقت جهان در روزهای معیّن و در تاریخ مشخّص رخ داده و از نیستی به هستی آمده است.

---

۱. مسعودی م ۳۴۶ق در ذکر آتشکده‌ها گوید: و جعلوالنور مراتب... (مروج‌الذهب ۷۲:۴) ملاهادی سبزواری هزار سال پس از مسعودی چنین می‌سراید:

مراتباً غناً و ضعفاً تختلف   کالنور حینما تقوّی و ضعف

۴: موجودات متافیزیک (ملائکه) از دیدگاه روحانیان والاتر از موجودات مادی است و از دیدگاه حنفا عکس آن است، و انسان مادی مقامی والاتر از ملائک روحانی دارد.

۵: روحانی وصول انسان را در اثر کوشش و مجاهدت و آموزش و عروج داند و حنیف آن را فضل و هدایت الهی شمرد که نزول امر است.

در این گفتگو، شهرستانی (که خودمتهم به باطنی‌گری شده بود) برای سنّی‌نمایی کردن از ترس خلیفگان، همه‌ی مسلمانان و حتی مجوسان رانیز در شمار حنیفان و ضد روحانیان نهاده، «روحانی» را لقب ویژه‌ی هندوان و صابیان شمرده است. (*ملل و نحل* ۲:‏۹۸ـ۱۴۱، ترجمه‌ی افضل ترکه ۲۱۲ ـ ۲۳۵ توضیح الملل ۱۷ـ۵۶). ولی ابن سینا در *اضحویه* ـ ص ۴۰ ترجمه ص ۱۱»[1] مجوسان و مسیحیان را در شمار روحانیان آورده، هجویری م ۴۶۹/۱۰۷۶ نیز شیعیان و قرمطیان را در کنار هندوان روحانی خوانده، همه را تکفیر نموده است (*کشف المحجوب*: ۲۳۷ ـ ۳۳۹). ابوالحسن اشعری و عبدالقاهر بغدادی، بسیاری از اندیشه‌های روحانی را که در بالا یاد شد به قدریان و مرجیان و معتزله نیز نسبت داده‌اند. عین‌القضات نیز «أذان الّروحانیّون» را آواز خود و همصدایانش گنوسیستها شمرده است (نامه‌ها: ج۲، بند۳۴۷). قاضی دو نامه‌ی ۱۰۱ و ۱۰۲ (نامه‌ها، ج۲، از بند ۵۸۹ تا ۶۰۹) را در باره‌ی تفسیر مجازی و روحانی عرش و کرسی صراط، دوزخ، بهشت و دیگر احوال آخرت نگاشته همه را مثال شمرده است.

۱ ـ ۵ ـ عرش و کرسی از دیدگاه عین‌القضات:

با اینکه، در مدت پانصد سال پیش از عین‌القضات، توحید عددی مردم آرامی باختر فرات تا مدیترانه، با توحید اشراقی مردم هند و ایرانی خاور دجله تا سند در یکدیگر درآمیخته و فرهنگی دورگه پدید آمده بود، باز هنوز در سده‌ی ششم سنیان مادی‌تر و گنوسیستهای مسلمان متافیزیک تر می‌اندیشیدند. یکی از اختلافات میان

---

۱ ـ ابن‌سینا در *اضحویه*، متن عربی ص ۳۸ و ۴۵ ترجمه عرب عاربه و عبرانیان را در مقابل روحانیان نهاده است.

عین‌القضات و غزالی بر سر همین مسأله است، که در نامه‌ی صد و یکم به روشنی دیده می‌شود.

قاضی در تفسیر آیةالکرسی گوید: [وسع کرسیّه السّماوات والارض]. لفظ وسع بر دو معنی دلالت کند، یکی احاطت جسمانی و یکی احاطت علمی... خواجه احمد و برادرش امام محمد غزالی را عقیدت آن بود که احاطت جسمانی بود، و ندانم که مستند این ترجیح چه بود. و بندارم که خود بدان نیفتادند... و مرا با خواجه احمد در این معنی سخن بسیار رفته است (نامه‌ها: ج ۲، بند ۵۹۲-۵۹۳). کاربرد جمله‌ی [عقیدت آن بود...] نشان می‌دهد که نامه پس از مرگ احمد به سال ۵۲۰ نگاشته شده است. شگفت آنکه احمد غزالی را نیز سنّی‌تر از جوانی او بما می‌نمایاند و عین‌القضات را در اوج گنوسیستی، که پیر خود احمد غزالی را نیز مورد انتقاد سنّی بودن نشان می‌دهد.

عین‌القضات نامه صد و دوم را نیز درباره‌ی تفسیر مجازی و روحانی عرش و کرسی نگاشته است. او در پایان این نامه (بند ۶۰۷) روایتی می‌آورد که گفته است: اصل لوح در دامان ملکی است به نام «ماطریون»! که شاید تصحیف «ماتیر = ماده» باشد.

۱ ـ ٦ ـ معاد جسمانی است یا روحانی؟

آخرت، رستاخیز، خوشی‌ها و رنج‌های جهان دیگر مادی و جسمانی‌ست یا روحانی؟ این پرسش پس از فرونشستن یورش عرب و آمیزش ایشان با توده‌های مردم گنوسیست مسلمان شده‌ی ایران مطرح گردید، و از طرف ملتهای گوناگون که در اثر آن یورشها درهم آمیخته شده بودند، پاسخهای گوناگون بدان داده می‌شد.

برخی از آن پاسخها را اشعری (۲۶۰ ـ ۳۲۴) در *مقالات اسلامیین* و ابن سینا در *اضحویه* و بغدادی در *الفرق بین الفرق* ثبت کرده‌اند. ـ اشعری گوید: سنّیان میزان (ترازو) روز رستاخیز را مادّی و دارای کفّه دانند، صراط، حوض کوثر، نکیر و منکر، قبر، همه را جسمانی دانند ولی بدعت‌گزاران همه‌ی آنهارا معنوی تفسیر می‌کنند (مقالات ۲: ۱۴۶ ـ ۱۴۷ و همانندش ۱: ۷۷ و ۲: ۱۰۴) ابن سینا در *اضحویه* که آن را ویژه‌ی معاد و نقل آرای گوناگون در آن نگاشته گوید: اهل جدل عرب می‌گویند در رستخیز تنها تن باز می‌گردد

(اضحویه ص۳۸ ترجمه ص۹) ولی در ترجمه‌ی فارسی واژه‌ی «عرب» را انداخته‌اند و نیز گوید: مسلمانان پاداش و کیفر را برای تن و روان هر دو دانند... مسیحیان خوشی و رنج آن جهان را تنها از آن روان دانند: مجوس و مانویان و دیگر دوآلیستها روان را گوهری نورانی دانند که اسیر تن (گوهر ظلمانی) شده است. خوشبختی روان همانا رهایی از این تاریکی و پیوستن به جهان روشنایی می‌باشد (*اضحویه* ص ۴۰، ترجمه، ص ۱۱).

سپس همو گوید: آنان که رستخیز را از آنِ تن دانند منکر وجود روان هستند، ایشان دشمن حکمت اند و به ظاهرِ شریعت درآویخته‌اند... ولی آشکار است که اگر پیامبران حقایق را برای عرب عاربه و عبریان جلف! می‌گفتند، ایشان تاب نیاورده یکسره آن را منکر می‌شدند، پس ناگزیر در کتابهای آسمانی با تشبیه و مجاز با ایشان سخن رفته است (*اضحویه*، ۴۴-۴۵، ترجمه ص ۱۵-۱۶). ابن سینا تا پایان این رساله همچون یک گنوسیست و شیعی از روحانیت و متافیزیسم دفاع کرده است. اگر علم امروز این تقسیم نژادی ابن سینا را نمی‌پذیرد لیکن همین تقسیم به صورت جغرافیایی تا اندازه‌ای پذیرفتنی است. عین‌القضات که گویی سخت ازاین کتاب متأثر بوده گوید: ای دوست، در رساله‌ی *اضحوی* مگر نخوانده‌ای (*تمهیدات*: ۳۴۹: ۱۰).

۱ ـ ۷ ـ عین‌القضات و آخرت

در آثار عین‌القضات با چند معنی برای آخرت برخورد می‌شود:

ـ آخرت همراه دنیا که تأخر زمانی از دنیا ندارد، چنانکه گوید: دنیا و آخرت هر دو حاضر بیند... لابل آخرت را سرّ دنیا داند...

سرّ آسمان و زمین آخرت است (نامه‌ها: ج ۱، بند۴۹۸) دنیا وآخرت هر دو در نفس آدمی، دنیا بیرون پرده‌ی نفس است و آخرت درون پرده‌ی نفس، بهشت در درون این پرده است (نامه‌ها: ج ۲، بند ۱۸۷). خطابیان از غلات شیعه‌ی قرن دوم نیز می‌گفتند: بهشت خوشیها و نعمتهاست که دست می‌دهد، دوزخ نیز رنجهایی است که رخ می‌دهد (اشعری، **مقالات**، ۱: ۷۷).

ـ آخرت که پس از دنیاست وتأخر زمانی از آن دارد. آخرین حالت ازچهار حالت

روان آدمی است: ۱ ـ در دنیا ۲ ـ در قبر ۳ ـ در قیامت ۴ ـ در آخرت (*زبدة‌الحقایق*، چ عسیران، ص۷۹ س ۱۲ـ۱۵). آخرت زمانی اگر جهانی مادی همانند دنیا فرض شود، از نظر گنوسیستها مثل همین دنیا بی‌ارزش خواهد بود. قاضی گوید: در دنیا خوردن در آخرت هم خوردن؟ حاشا و کلاّ! (نامه‌ها، ج ۱، بند ۹۹) بهشت، نان و آب و حلوا و انگبین و قلیه و حور و قصور فریب است (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۴) پس سالک پای به دنیا و آخرت در نیاورد، دنیا و آخرت واپس کرده (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۵۴) دنیا لهو و آخرت تجارت است؛ قُلْ ما عِنْدَ اللّهِ خَیْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجارَةِ (*قرآن‌کریم*، ۶۲:۱۱) معرفت به جلال لم یزل... نه حب دنیا بگذارد نه حبّ آخرت... (نامه‌ها، ج ۱، بند۲۸) کوتاه سخن آنکه عین‌القضات همچون غلات شیعه در سه قرن آغاز اسلام و مانند ابن سینا در *اضحویه* و خواجه نصیر طوسی در *آغاز و انجام* پدیده‌های رستاخیز، احوال آخرت و جهان پس از مرگ، برزخ و قبر راکه در *قرآن* و حدیث بیان شده، همگی را متافیزیک و ماورای طبیعی، و با نقل گفته‌ی ابن سینا، «نکیر و منکر» را به کار خوب و بد آدمی‌زاده تفسیر می‌کند (*تمهیدات*، بند۳۷۷). او چنین استدلال می‌کند که هرگاه گور ظاهر را باز کنی جز خاک و مرده چیزی نبینی! (نامه‌ها، ج ۲، بند۵۹۵) او بهشت و دوزخ را نیز روحانی می‌داند، حلوا و قلیه و کدوی مادی بهشت را به نیشخند گرفته گوید:

پشت این مشتی مقلّد خم که کردی در رکوع در بهشت ارنه امید قلیه و حواستی؟

این شعر از قصیده‌ای معروف از ناصرخسرو است که در دیوان وی، چ تقوی، ص۴۴، دیده می‌شود. قاضی این شعر را از ترس سلجوقیان سنی حاکم، بی‌نام سراینده‌اش در نامه‌ی ۷۵ (نامه‌ها، ج۲، بند۱۶۵) آورده، ولی میرفندرسکی فیلسوف شاعر (۹۷۰ـ۱۰۵۰ هـ) (ذریعه ۸۴۹:۹ـ۸۵۰) در قصیده‌ای که به پیروی از آن سروده، و هدایت در مجمع‌الفصحا آورده است، نسبت آن را به ناصرخسرو تأیید کرده گوید:

بیتکی از بومعین آرم در استشهاد این گرچه اندر باب دیگر لایق اینجاستی

نیز قاضی گوید: انَّ للّهِ سَوطاً یَسوق به عبادِه الی الجنّةِ و هو جهنم (نامه‌ها: ج۲، بند۲۰۶).

آخرت به معنی بازگشت به خدا که: إنّا إلیهِ راجعون و ارجعی إلی ربک راضیة، یا

به گفته‌ی ثنویان، رها شدن روان آدمی که جزء نورانی الهی است اسیر شده در ماده‌ی ظلمانی. زیرا که رجوع و بازگشت درست نباشد مگر که از آنجا آمده باشد (اضحویه، ص۳۷ ترجمه۸). قاضی گوید: در بهشت جز خدا نباشد (نامه‌ها: ج ۱، بند۲۴ و بند۱۱۳) زیرا که اعلی علیّین بار خدا است که شما آن را بهشت خوانید (نامه‌ها: ج۲، بند۵۴۴). در جای دیگر گوید: به ولادت اول به عالم ملک رسند، به ولادت دوم بـه عـالم مـلکوت رسند، به ولادت سوم به عالم جبروت رسند، به ولادت چهارم حقیقت احدیت ایشان را بخورد (نامه‌ها: ج ۱، بند۲۶۶ و ۷۹۹، ج۲، بند۵۴۹).

۲

اختلاف دوم فیض یا خلق

دومین مورد اختلاف گنوسیستهای مسلمان با سنّیان در این بود که عامه مـانند گفته‌ی *تورات* می‌گفتند جهان در روز و ساعتی معین خلق شده یعنی از نیستی به هستی آمده است، گنوسیستهای مسلمان می‌گفتند: جهان فیض ازلی و ابـدی خـداونـد اسـت. یکی از اصول مشرب گنوسیسم که مورد اتفاق نظر همه‌ی فرقه‌های ایشان است، «دوام فیض الهی» می‌باشد؛ خدا همیشه فیّاض علی‌الاطلاق بوده و خواهد بود، خدای بی‌فیض خدا نیست چنانکه خورشید بی‌نور خورشید نباشد. و بنابراین، جهان که فیض پروردگار است، ازلی و ابدی است! برای رفع شبهه بد نیست در اینجا پیش از آغاز بـحث، نـظر شهید مطهری را درباره‌ی سخن ابن سینا و بیروتی بیاوریم:

ابن سینا در باره‌ی سخن بیرونی گوید: اینکه جهان آغاز زمانی ندارد بـدینمعنی نیست که فاعل ندارد، برعکس به دلیل آنکه خدا همیشه بوده است عالم نیز همیشه بوده است. زیرا اگر جز این بودی تعطیل فیض لازم آمدی (مقالات فلسفی شهید مـطهری، ص۱۲۷ نقل از لغتنامه، ماده‌ی ابوریحان).

نیز مطهری گوید: در دنیا یک فکر غلط یهودی در معنای خلقت پیدا شـده کـه همیشه خلقت را با «آن» مربوط می‌کنند... و می‌پرسند: جهان در کدام «آن» از کتم عدم به وجود آمده و چه وقت شروع شـده است؟ و مـا گـفتیم در مـنطق قـرآن مـوضوع «آن»

بهیچ‌وجه دخالت ندارد (مقالات فلسفی مطهری، ص۵۳-۶۳) شادروان مطهری در آن مقالات همه جا توحید عددی را با جمله‌ی «آن فکر یهودی» معرفی می‌کند (ص۶۴/۶۹/۷۴/۷۵/۸۰ تا ۸۲).

وجود حجت (پیغمبر، امام، قطب، پیشوا) فیض است، پس هیچ‌گاه زمین از حجّت خالی نمانده و نخواهد ماند. چنانکه ازنوشته‌های ملل و نحل‌نگارانی چون اشعری (م ۹۴۱/۳۳۰) و بغدادی (م۱۰۳۷/۴۲۹) برمی‌آید، موالی روشنفکر ایرانی در سه سده‌ی آغاز اسلام که اسیر و نیم‌برده‌ی عربان مهاجر از صحرا بودند، مسئله‌ی «عدم انقطاع فیض الهی» را مانند دیگر مسائل گنوسیسم ایرانی که باقیمانده‌ی اندیشه‌های دانشگاه‌های جندی‌شاپور و سورا و... بود به شکلهای گوناگون و در زیر پرچم گروه‌های مذهبی گنوسیست اسلامی،مانند قدریان،مرجیان، معتزلیان نگاه داشته ترویج می‌کردند.

حکومت خلیفگان اصل «عدم انقطاع فیض = دوام فیض الّهی» و دو نتیجه‌ی یاد شده‌ی بالا (جاودانگی جهان و دوام ارتباط با خدا) را کفر می‌شمردند، زیرا که نه تنها قانونی بودن حکومت ایشان را مشکوک می‌ساخت بلکه افسانه‌ی توراتی خلقت جهان را نیز که از راه روایات سنّی در پیشانی سیاست مذهبی خلیفگان جا گرفته بود بر باد می‌داد و فلسفه‌ی سیاسی حکومت عرب را متزلزل می‌کرد؛ از این رو خلیفگان با همه‌ی نیرو، با کشتار و شکنجه‌های گوناگون و زنده‌سوزی صاحب نظران با آن به مقابله برمی‌خاستند. البته در کنار کشتارها گاهی نیز با خریدن روشنفکران به مبارزه‌ی قلمی هم می‌پرداختند. اینک دو نتیجه‌ی دوام یعنی عدم انقطاع فیض.

۲ ـ ۱ ـ نخستین نتیجه‌ی باور عدم انقطاع، یا «دوام فیض» جاودانگی جهان است.

۲ ـ ۱ ـ ۱ ـباور جاودانگی جهان وتاریخچه‌ی آن

ابن‌میمون (۵۳۰ ـ ۶۰۲ هـ) گوید: در باره‌ی حدوث یا جاودانگی جهان سه باور هست.

۱ ـ باور یهودیان که خداوند جهان را در تاریخ معینی از نیستی محض به هستی آورده است.

۲ ــ اندیشه‌ی افلاطونیان که هیچ چیزی از نیستی هست نشود و هیچ چیز هستی نیست نشود، پس ماده مانند خدا جاودانه است خدا بی‌جهان نبوده و جهان بی‌خدا نتواند ماند، صورت آسمان و زمین پدید آمده است، ولی نه از هیچ، و باز هم خواهد رفت، ولی هیچ نمی‌شود (ازکتاب *تیمائوس*).

۳ ــ اندیشه‌ی ارسطو که او نیز مانند افلاطون هست شدنِ نیست، و نیست شدنِ هست را محال و ممتنع می‌شمرد ولی می‌گوید آسمانها و زمان و حرکت جاودانه‌اند و تنها عناصر زیر فلک ماه تغییر می‌یابند (*دلالة الحائرین*، چ آنکارا، ۱۹۷۲، ص۳۰۸ـ۳۱۳). پس ارسطو و افلاطون هر دو در جاودانگی جهان به معنی دوام فیض الهی همگام‌اند و شهرت نادرست که ارسطو جهان را قدیم و افلاطون آن را حادث شمرد تنها در صورت افلاک درست می‌باشد.

درباره‌ی ابن میمون، ما در بند۱ ص۷۹ـ۸۰ و ۱۰۸ دیدیم که در مسئله‌ی ارتباط خدا و جهان او اندیشه‌ی عددی یهود را رها کرده نظریه‌ی گنوسیسم اسلامی را ناگفته پذیرفته بود. ولی در اینجا درباره‌ی جاودانگی جهان بر نظریه‌ی عددی خود استوار مانده آن را مذهب صحیح یهودی شمرده است.

۲ ـ ۱ ـ ۲ ـ پرکلس وزروانیان تاسهروردی

پریکلس[1] فیلسوف نوافلاطونی یونان (۸ فوریه ۴۱۲ ـ ۴۸۵م ۱۷آوریل) که از تصوّف هندی و زروانیّت ایران متأثر بود، هجده دلیل برای جاودانگی جهان که فیض الهی است تدوین نموده بود. نه دلیل از این هجده تا را اسحاق بن حُنین در سده‌ی سوم به عربی ترجمه نموده و در مجامع علمی بغداد و ایران پخش شده بود. پیش از ترجمه‌ی این هجده دلیل، ابن مقفّع را می‌بینیم که جاودانگی جهان را اعلام می‌کند (*الرد علی الزندیق ابن مقفع*، چ گوئیدی، رم ۱۹۲۷ ص...) باز می‌بینیم که در همان سده‌ی (۳ هـ)

---

۱. برای احوال Proklos ، ندیم، چ تجدد ص۳۱۲ ترجمه ص ۴۶۰ـ۴۶۱. قفطی، چ لیپرت: ۸۹ ترجمه ۱۲۵. این مرد بنیان‌گذار دانشگاه نوافلاطونی آتن است که زیر فشار کلیسای مسیح به سال ۵۲۹م بسته شد و هفت تن از استادان آن دانشگاه که از شاگردان برجسته‌ی پرکلس بودند به ایران پناهنده شدند (ن.ک: ص۱۷۳ ـ ۱۷۵).

عبادبن سلیمان معتزلی منکر تقدم خدا بر حادثات می‌بود. (اشعری، مقالات ۱:۲۳۸ و ۱۸۱:۲) برخی دیگر نیز منکر قِدَم خدا می‌بودند (اشعری ۲: ۱۸۰:۵)، زیرا که وجود خدا بدون جهان به معنی سلب فیض از اوست. گروه دیگر از غلات می‌گفتند: کارهای خدا با قدرتی قدیم انجام می‌گیرد (اشعری ۲:۱۹۶) یعنی فیض خدا ازلی است. ابوالخطاب (م۱۳۸) و جانشین او معمر معتقد به ابدیت جهان بودند (اشعری ۱:۷۷ و *الفرق بین الفرق* بغدادی: ۲۴۸) گروهی از رافضیان می‌گفتند: خدا همیشه خالق بوده است (اشعری ۲:۱۲۱-۱۲۲ و ۲۰۲). «ازلیان» (گویا زروانیان) نیز به جاودانگی جهان با پروردگارش معتقد بودند (اشعری ۲: ۱۶۰).

نظریه‌ی جاودانگی جهان و ازلیت فیض الهی هرچند از طرف مسلمانان گنوسیست پذیرفته شده بود، لیکن، چنانکه گفتم، فلسفه‌ی سیاسی حکومت عرب رامتزلزل می‌کرد؛ از این رو خلیفگان در کنار مبارزه به وسیله‌ی شمشیر و زندان، به مبارزه‌ی قلمی نیز با آن برخاستند. ایشان دستور دادند تا رساله‌ای که یحیای نحوی (گرماتیک) معروف به John Philopones = رنج دوست یهودی به سال ۵۲۹م در هجده مقالت در ردّ پریکلس نگاشته بود به عربی گردانیده شد تا تکیه‌گاهی برای افسانه‌ی توراتی خلقت جهان بر ضدّ نظریه‌ی زروانی ایرانی «ازلیّت فیض» و جاودانگی جهان باشد. به گفته‌ی بیرونی؛ یحیی در این رساله، یونانیان را در این مسئله هم‌فکر ایرانیان (*ماللهند*، من مقوله، چ هند، ۱۹۵۸، ص۲۷). کوشش یحیا در این رساله برای باطل کردن اصل ایرانی «ازلیّت فیض خدا» بود که پرکلس آن را با هجده دلیل ثابت کرده بود.

۲ ـ ۱ ـ ۳ ـ هم‌فکری غزالی و ابن‌میمون

ابن میمون یهودی (۵۳۰ ـ ۶۰۲ هـ) می‌گوید: چون استدلال های یحیای نحوی به سود ما (یهود و عرب) می‌بود خلیفگان عرب دانشمندان را به ترجمه‌ی آن به عربی واداشتند ولی متأسفانه عربها دچار علم کلام شدند، چنانکه مسیحیان گرفتار «ثالوث» شده بودند. ولی ما یهودیان جز با اثبات خدا و معجزات، کاری نداریم (*دلالة‌الحائرین*، چ حسین آتای، استانبول ۱۹۷۴ ص ۱۸۵) پیداست. ناراحتی ابن میمون از علم کلام

اسلامی و ثالوث مسیحی جنبه‌ی گنوسیستی هند و ایرانی و تنزیهی این دو مکتب می‌باشد.[۱] شهرستانی هشت دلیل از هجده دلیل پرکلس را به نام «شبهه‌ی برقلس در قدم عالم» آورده است (*ملل و نحل*، چ در حاشیه‌ی ابن حزم، ۳:۷۸-۸۱ ترجمه‌ی افضل ترکه ص ۳۵۰-۳۵۹، *توضیح الملل* ۲:۲۷۸ - ۲۸۸). میرداماد (م ۱۰۴۱) در *قبسات* (چ مک گیل: ۲۷۱ - ۲۷۳) همانها را به صورت نه دلیل آورده است. عبدالرحمان بدوی مصری معاصر نیز نه دلیل پرکلس را از ترجمه‌ی اسحاق بن حنین ازروی مجموعه‌ی ش ۴۸۷۱ کتابخانه‌ی ظاهریه‌ی دمشق، در کتاب (*افلاطونیة المحدثة عندالعرب* ۱:۳۴-۴۲) چاپ کرده که اندکی با نقل شهرستانی فرق دارد.

تاریخ فلسفه در سده‌های چهارم تا هفتم هجری نشانگر آن است که متکلّمان سنّی دربارهای خلیفگان چون غزّالی (۴۵۰ - ۵۰۵)، ابوالبرکات بن ملکاهبة اللّه یهودی (م۵۴۷) و دیگران همواره کوشیده‌اند که افسانه‌ی توراتی خلقت را ثابت نمایند، و در برابر ایشان فیلسوفان شیعی و عارف دور از بغداد، چون فارابی (م۳۳۹ ﻫ) و بوالخیر خمار (۳۳۱ - ۴۴۰) و ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸) و سهروردی (م۵۸۷) و خواجه نصیر طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲) همیشه کوشا بودند که از مشرب گنوسیسم هند و ایرانی دفاع کنند و اصل «ازلیّت فیض الهی» یعنی جاودانگی زمانی جهان را ثابت نمایند و کتابها در ردّ بر غزالی و ابن ملکا و فخر رازی و اثیر ابهری نگاشته‌اند (*انوار ساطعة*: ۱۶۹). در این میانه سهروردی آشکارا جاودانگی جهان و زمان را اثبات می‌کند و گنوسیستها چون ابن سینای وزیر، جاودانگی زمانی جهان را در زیر پرده‌ی «حدوث دهری» جهان چشم سانسور سنّیان حاکم می‌پوشانند.

ولی سهروردی آشکارا جاودانگی جهان و زمان را ثابت می‌نماید (حکمت اشراق، چ کربین، ص ۱۷۲، و شرح قطب شیرازی، چ ۱۳۱۴ ق سنگی ص۲۹۴).

غزالی در برابر ایشان یک چهارم «تهافت الفلاسفه» را ویژه‌ی اثبات حدوث زمانی جهان و ردّ بر دیدگاه فیلسوفان، در جاودانگی جهان ساخته است. او در کتابهای

---

۱ - ما در بند چهارم همین بخش دوم گنوسیستهای اسماعیلی را می‌بینیم که برعکس ابن میمون از جنبه‌های سنی‌گری و توحید عددی علم کلام ناله دارند.

دیگرش نیز همین رفتار را دارد. بیهقی (۴۹۹ - ۵۶۵ ه) در «تتمه‌ی صوان الحکمه - ص ۴۰) و شهرزوری در «نزهةالارواح». ترجمه‌ی تبریزی (چ مولایی - دانش‌پژوه ص۳۶۹) در احوال یحیی گویند: بیشتر آنچه غزالی در کتابهای خود بر ضد علم و فلسفه می‌آورد از یحیای نحوی یهودی گرفته است.

این کشاکش میان شیعه‌ی طرفدار «ازلیت فیض» و سنّیان طرفدار نظریه‌ی توراتی خلقت، تا عهد صفوی نیز ادامه داشت، و در همه‌ی این مدت حکّام از نظریه‌ی یهودی سنّی حمایت می‌کرده و فیلسوفان دور از دربارها از نظریه‌ی «ازلیّت فیض الهی» حمایت می‌نموده‌اند.

در سده‌ی ۱۱ میرداماد (م۱۰۴۱) کتاب *قبسات* را نگاشت و در آن زیر پرده‌ی «حدوث دهری جهان» نظریه‌ی ایرانی «ازلیت فیض» و «جاودانگی زمانی جهان» را ثابت نمود. پس از مرگ داماد آقاجمال خوانساری فقیه (م۱۱۲۵) سنّی‌مآبانه حدوث زمانی جهان را عقیدتی واجب الاذعان خواند، سپس ملااسماعیل خواجویی (م۱۱۷۳) رساله‌ای در دفاع از میرداماد و مشرب گنوسیستی او به صورت حدوث دهری نگاشته، باز هم حدوث زمانی جهان را منکر شد. نسخه‌ی این رساله به نام «*ابطال الزمان الموهوم*» (ذریعه ۶۸:۱) در کتابخانه‌ی مرعشی قم هست، که فتوکپی آن را نیز به من لطف فرمودند و از ایشان سپاسگزارم.

در اینجا باید به نسبی بودن مسئله نیز توجهی بشود، زیرا که صف فارابی، ابن سینا، ابوالخیر و خواجه‌ی طوسی شدیدترین مشرب گنوسیستها نبوده، بلکه ابویعقوب سجستانی (م بعد ۳۶۱) حمیدالدین کرمانی (م بعد ۴۱۱) و دیگر فیلسوفان شیعی اسماعیلی، فارابی و ابن سینا را قشری و سنّی زده می‌شمردند؛ و از طرف دیگر قشریان متأخر، همچون ابن تیمیه (م۷۲۸) و وهّابیان صحرای نجد عربستان تا پیش از رنسانس خاورمیانه، صف غزالی - ابهری را باطنی رافضی و بالاخره مجوس ملحد قلمداد کرده‌اند.

۲ - ۱ - ۴ - نظر عین‌القضات در جاودانگی جهان

اینک نقش عین‌القضات را در بیان مسئله جاودانگی جهان بررسی نماییم

قاضی در دوران تسلّط بی‌چون و چرای حکام سلجوقی مهاجر از آسیای میانه که جز تکیه‌ی مذهبی بر خلیفگان عرب بغداد، هیچ‌گونه پایه‌ای در میان توده‌های مردم ایران نداشتند، زندگی می‌کرد... سلجوقیان در این عصر برای مبارزه با مشرب گنوسیسم و کند کردن این سلاح ایدئولوژیک ایرانیان، کاسه‌ی گرمتر از آش خلیفه بودند و بیش از خود عربها سختگیری می‌کردند. قاضی که در پایان کار سر خود را نیز در این راه باخت، ناگزیر بود پنهان‌کاری کند و دو پهلو سخن گوید. او در این مسئله نیز در چند جا بظاهر حدوث جهان را پذیرفته است (نامه‌ها: ج ۲، بند ۶۴۱). او در یک جا می‌گوید: خیال فلاسفه قدم عالم است، سبق علت بر معلول سبق زمانی نیست؛ و ابطال این خیال را به *زبدة‌الحقایق* حوالت کرده است (نامه‌ها، ج ۱، ۷۳ بند ۹۳ و *شکوی‌الغریب*، ص ۱۰:۹). آری قاضی در فصلهای ۴ و ۳۷ و ۵۱ و ۵۲ و ۷۲ *زبدة‌الحقایق* قدم زمانی جهان را تنها در عنوان فصلها منکر شده است. او در فصل ۵۲ سبقت خدا را بر زمان گذشته مساوی سبقت او بر زمان آینده دانسته و این تعبیری پنهانکارانه از همان انکار سبقت زمانی اوست. در عنوان فصل ۷۲ نیز سبقت خدا را سبقت ذاتی نه زمانی دانسته است و این پنهانکاری و پوشیده‌گوئی است که چندین قرن ادامه یافت تا به میرداماد و ملاصدرا رسید. از این گذشته، قاضی در مسئله‌ی تعدد جهانها می‌کوشد تا شماره‌ی معروف «هجده هزار یا صد هزار عالم و آدم» را کنایتی از بی‌نهایت بودن جهان تفسیر کند (نامه‌ها: ج ۱، بند ۱۲۰ و ۱۷۹) و این خود تعبیری از ازلی و ابدی و بی‌نهایت بودن جهان است، چه در کتب مقدس سامی چون *تورات*، خدا تنها یک جهان آفریده، تاریخ آن نیز معیّن است روز یکشنبه آغاز کرده و روز آدینه پایان یافته وشنبه را تعطیل و استراحت کرده است.

قاضی در جای دیگر گوید: سبق در موجودات زمانی است. ولی سبق حقیقی آن است که در لازمان باشد (نامه‌ها: ج ۱، بند۱۹۸). او این سخن را برای فرونشاندن شور کسی بیان می‌کند که جاودانگی جهان را شکننده‌ی اوّلیّت خدا می‌پنداشته است. قاضی در جای دیگر پوست‌کنده‌تر می‌گوید: نفحات اُلطاف الاهی را انقطاع نیست (نامه‌ها، ج ۲، بند ۷۰۰).

۲ـ۲ـ عدم انقطاع فیض + قاعده‌های لطف = زمین هیچگاه از حجت خالی نمی‌ماند.

درباره‌ی این دومین نتیجه‌ی اصل «عدم انقطاع فیض الاهی» یعنی امامت و پیشوایی الاهی، گنوسیستها به لزوم عصمت و افضلیت علمی پیشوا معتقد بودند، شیعیان شرط دودمان محمد بودن را نیز برای امام لازم می‌دانستند. فارابی م۳۳۹ نیز «مدینه‌ی فاضله‌ی» خود را همچون مخروطی نشان داده است که قاعده‌ی آن را ناآگاهان تشکیل داده، مردم آگاه و آگاه‌تر در بالای آن و داناترین مردم در رأس «مدینه‌ی فاضله» جا دارد. این رئیس به نوعی با عقل فعّال در ارتباط است زیرا به موجب «قاعده‌ی لطف» حفظ امام از خطا بر خداوند واجب است و او پیشوا را از خطا در حین القای دستور معصوم می‌دارد. این علم و عصمت امام تقریباً همان فرّه‌ی ایزدی است که شاهان ساسانی مدّعی برخورداری از آن بودند. فارابی می‌گوید: هرگاه رئیس مدینه، داناترین کس نباشد «مدینه‌ی جاهله» خواهد بود نه فاضله.

سهروردی دوگونه حکومت فاضله و جاهله را «زمان نورانی» و «زمان ظلمانی» خوانده است (*حکمت اشراق*، چ کربن: ص ۱۲ ـ *شرح قطب رازی*، ص۲۴) در مدینه‌ی جاهله نیز بنابر قاعده‌ی لطف یاد شده، هر چند امامِ حق خانه‌نشین شده باشد، باز هم او حجّت و لطف خداست، و زمین از حجّت خالی نخواهد بود. فارابی این تئوری شیعی امام خانه‌نشین شده را از موارد اتفاق‌نظر افلاطون و ارسطو به شمار آورده است (*تحصیل السعادة* چ حیدرآباد، ۱۳۴۵، ص۴۶ـ۴۷).

شاهان ساسانی که از کودکی تعلیم می‌دیدند، از بی‌سوادی مردم و قدرت خود استفاده کرده ادعا می‌کردند که داناترین مردم هستند و نور الاهی در آنان بیش از دیگر مردم است و فرّه‌ی ایزدی دارند. شهرستانی هر یک از شاهان افسانه‌ای ایران: کیومرث، هوشنگ، تهمورس، جمشید (جم) دارای دو عنوان ملوک و انبیا می‌شمرد (ملل و نحل شهرستانی چ در حاشیه‌ی ابن‌حزم ج ۲ ص۷۷).

پس از آمدن عربها به ایران مردم ایران مدتها خلیفگان جاهل عرب را داناترین مردم و دارای فرّه‌ی ایزدی می‌پنداشتند. مقدسی در سده‌ی چهارم هجری از یک تن اصفهانی نقل می‌آورد که همشهریانش ابوبکر و دیگر خلفای راشدین را، مانند محمد،

فرستاده‌ی خدا می‌پنداشتند. او حتی معاویه را نیز چنین می‌پنداشته است. (*احسن التقاسیم*، ۳۹۹، ترجمه ۵۹۷).

این پندارها که سینه به سینه نیز نقل می‌شد، در سده‌ی پنجم به گنوسیستهایی، چون سلمی نیشابوری (۳۲۵-۴۱۲) در *طبقات الصوفیه* و ابونعیم اصفهانی (م ۱۰۳۸/۴۳۰) در *حلیة‌الأولیا* اجازت داد تا قیافه‌ی خلفای عرب و سران سپاه ایشان را تغییر داده شمشیر و نیزه از دست و کمرشان بازگرفته، تسبیح و سجاده به آنان بسپارند، و عین‌القضات برای ابوبکر اشراق قایل شود (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۸۵) و در *دفاعنامه‌اش* به ابوبکر، عمر، عثمان و علی علم غیب نسبت دهد. (*شکوی‌الغریب* ص ۸ س ۶، ۱۵) و شافعی را مرید شیبان راعی سازد. و چون سنّیان ناراضی از این تغییر قیافه، گفته بودند: شاید شافعی نادانسته به دنبال شیبان راعی رفته باشد! قاضی می‌گوید: حاشا و کلاّ!! (نامه‌ها، ج ۲، بند ۷۱۰) ن. ک: پانوشت منزوی بر درسهای گلدزیهر، ص ۴۲۱.

پس از فرونشستن یورش عرب یکی از دشواریهای حکومت ایشان بی‌سوادی خلیفگان بود، که امکان استفاده از ادعای دروغ ساسانی (داناترین مردم بودن) را نیز از ایشان سلب کرده بود. همین مسئله به موالی روشنفکر ایرانی که برخی بازماندگان دانشگاه‌های ایران نیز در میان ایشان بود، توانایی می‌داد که خلیفگان جاهل را غصب‌کننده‌ی حکومت از خاندان پیامبر(ص) بشمرند که دانشمندانی در میانشان دیده می‌شد. زیرا طبق اصول گنوسیستی رئیس مدینه‌ی فاضله بایستی داناترین مردم و، در نتیجه‌ی دارای فرّه‌ی ایزدی باشد که در آن تاریخ به «نورمحمدی» ترجمه شده بود و این جز در خاندان محمد(ص) نتواند بود. از موالی ایرانی که تئوری فرّه‌ی ایزدی را به «نور الاهی» یا «نور محمدی» ترجمه کرده در میان تازیان ترویج کرده نام کسانی چون کیسان، کنگر کابلی و عبدالله مداینی و دیگران دیده می‌شود.

کیسان ذوق سجع بندی و قافیه‌سازی مختار ثقفی را اشراق و الهام خوانده، کنگر کابلی با محمد حنفیه نزدیک بود و عبدالله بن حارث مداینی، عبداللّه ابن‌معاویه بن جعفربن ابی‌طالب را دارای نور الاهی دانست که پس از علی(ع) و سه فرزندش به او رسیده است. او این مطالب گنوسیستی را از آیات *قرآن* نیز بیرون می‌آورد. سخنان این

متافیزیسین مداینی که شاید با دانشگاه سورا (نزدیک تیسفون مداین) پیوندی می‌داشت، عبدالله بن معاویه (م ۱۳۰/۷۴۷) را به جنگ با امویان واداشت که پس از شکست به مدائن و از آنجا به استخر پناه برد. این دو جا نیز خود مرکز تجمع گنوسیست‌های ایرانی بودکه برای کسب مصونیت خود را موالی قبیله‌های «عبدقیس» و «عجل» معرفی می‌نمودند، این موالی ایرانی کهن ترین کسان اند که در کتب ملل ونحل، مسائل متافیزیکی (دور و أظلّه) بدیشان نسبت داده شده است[1].

اشعری، از گفته‌ی رافضیان آرد که: زمین هیچ‌گاه از حجّت خالی نتواند بود (مقالات ۲: ۱۳۴). خرّم دینان نیز می‌گفتند: پیامبران پی در پی خواهند آمد (همانجا ۲: ۱۱۱)، سنّیان می‌گفتند: امامت نادان بر عالم جایز است، شیعه گویند: امام جز داناترین کس نباید باشد (اشعری، همانجا ۲: ۱۳۴). کلینی م۳۲۹/۹۴۰ نیز صدها حدیث درباره‌ی اینکه زمین هیچ‌گاه از حجّت خالی نمی‌ماند و امام باید داناترین مردم باشد در جلد اول کتاب خود کافی (یکی از چهار یا پنج کتاب اصل شیعه) گردآوری کرده است.

متکلمان شیعی چون نوبختی (سده‌ی ۴)، خواجه نصیر طوسی (م۶۷۲) علامه‌ی حلّی (م۷۲۶) «خالی نماندن زمین از حجّت» را با «قاعده‌ی لطف» که پس از این یاد خواهم نمود ثابت کرده‌اند. شیعیان پس از تاریخ ۲۶۰ ﻫ و غیبت امام دوازدهم «حق الله» را از «حق النّاس» تفکیک کرده نخستین را تابع «ولایت فقیه» یا آزادی حق اجتهاد بنابر حدیث «الطرق الی الله بعدد الخلق» دانسته دومین را در اختیار «اهل حلّ و عقد» می‌دانستند که بر طبق آیت «وَ أَمْرُهُمْ شُورىٰ بَيْنَهُمْ» (شوریٰ: ۴۲، ۳۸) عمل کنند.

سنّیان دوران پس از مرگ پیامبر(ص) را دوران فترت می‌نامند و زمین را از حجّت خالی می‌دانند. ایشان بر طبق آیت «أَطِيعُوا اللَّهَ... وَ أُولِي الْأَمْرِ» فرمانبرداری مردم را از فرمانروا، چه نیکوکار باشد و چه بزهکار، واجب می‌دانند. ایشان فرقی نیز میان «حق الله» و «حق الناس» نمی‌گذارند.

---

۱. گنوسیستهای مسلمان که خداوند را وجود مطلق نامند ممکنات را سایه و ظل او شمرند. ن. ک کشاف اصطلاحات الفنون ص۹۳۱، دستورالعلماء ج۲ ص۲۸۶ - ۲۸۷، لغتنامه‌ی دهخدا (حرف ظ، ص۱۶ نقل از اصطلاحات صوفیه).

عین‌القضات از نظر سیاسی سنّی می‌باشد پس اطاعت از خلیفگان و اولوالامر را واجب می‌داند ولی از نظر ایدئولوژی گنوسیست است و در کنار قدرت مادی برای ابوبکر اشراق قایل شده است (نامه‌ها، ج ۲، بند۶۸۵) و در حقیقت او را یک «امام گنوسیست» نه یک «خلیفه‌ی سنّی» می‌داند (ذریعه ۲۷:۲۴ حاشیه). او برای اولیا نیز قدرتی معنوی قایل است. «ولی، شیخ، پیر = صاحب دل». در نظر عین‌القضات (هر چند سانترالیسم رئیس مدینه‌ی فاضله‌ی شیعه را ندارند) از نوعی ارتباط با خدا برخوردار می‌باشند. او حدیثی آورده که در هر عصر چهل «ولی» زیرنظر هفت «ولی» و همه در زیر ولایت یک شخص می‌زیند (نامه‌ها: ج۲، بند ۱۷۰).

۳

اختلاف سوم عدل و اختیار

سومین جای اختلاف دید، میان گنوسیستهای مسلمان و سنّیان در این مسئله است که:

۱ ـ آیا صفت عدل برای خداوند جزو اصول دین است یا نه؟

۲ ـ آیا کارهای انسان را خود به اختیار خود انجام می‌دهد، یا خداوند آنها را به دست او پدید می‌آورد؟

چون دو بحث «عدل و ظلم» و «جبر و اختیار» در حقیقت دو رویه‌ی یک مسئله است گاهی آنها را زیر عنوان «عدل و اختیار» بیان می‌کردند. در قرنهای نخستین بیشتر گنوسیستها، آدمی را «مختار» می‌داشتند و خداوند را «عادل» و بیشتر سنیان آدمی را مجبور می‌دانستند و صفت عدل را نیز جزو اصول دین اسلام نمی‌شمردند. لیکن هر یک از دو طرف، پرسش را طوری طرح می‌کردند که به سادگی محکوم نشوند بلکه طرف خود را در بن بست نهند، گنوسیست می‌پرسید: خدا عادل است یا ظالم؟ و سنّی سؤال را چنین طرح می‌نمود: آیا خدا مجبور است و انسان مختار، یا به عکس؟ زیرا هر یک از دو جبهه می‌خواست با استفاده از ظاهر الفاظ و تکیه بر سیاست روز دولت پیروز شود و در حقیقت تنها به قاضی می‌رفت. سنّی که بر آیات جبرنما و فعّال مایشاء بودن خداوند تکیه

می‌کرد درباره‌ی سؤال دوم می‌گفت: خداوند اجل (والاتر) از «عدل» و «ظلم» است، هر چه خدا کند «عدل» است، «حسن نیکو» است، هر چه خدا نهی کند «ظلم و قبیح = بد» است، تعیین حسن و قبح به حکم شرع است و عقل آدمی حق مداخله در آن را ندارد.

گنوسیست مسلمان بر «قانون صدور» که در پایین خواهد آمد تکیه می‌نمود ولی می‌افزود که: «از یزدان جز نیک نیاید» به معنی ناتوانی خداوند از کردار بد نیست، بلکه ذات پاک خداوند از ظلم و ستم مبرّا است. او نیز دیدگاه خود را به آیه‌های اختیارنمای قرآنِ کریم مستند می‌نمود. تکیه‌ی دو جبهه‌ی سنّیان و گنوسیستها بر آیات جبری و اختیاری قرآن کریم موجب آن شد که یحیی بن سعید حلّی (۶۰۱ ـ ۶۸۹ هـ) کتابی به نام «الفحص والبیان عن اسرار القرآن» نگاشت و در آن نشان داد که آیات اختیار «محکمات» و ۷۰ شماره‌ی بیش از آیات جبر نمایند است که از «متشابهات» هستند (ذریعة ۱۲۴:۱۶). من در اینجا درباره‌ی «عدل» و در فصل بعد درباره‌ی «جبر و اختیار» گفتگو خواهم کرد:

۳ ـ ۱ ـ دو قاعده‌ی ناشی از اصل عدالت

بر اصل «عدالت» که در نظر گنوسیستهای مسلمان در اصول پنجگانه‌ی دین جای دوم پس از «توحید» را دارد، دو اصل زیرین استوار می‌گردد: اولاً: فرمان دادن به کار ناشدنی، یا به آدم ناتوان، یا به کاری ناشایست (**قاعده‌ی تکلیف به مالایطاق**) ظلم و ناشایست است و ازخدا نیاید. ثانیاً: بر خدا واجب است که رئیس «مدینه‌ی فاضله» را هنگام القای دستور، مشمول فره‌ی ایزدی قرار دهد و از خطا «معصوم» بدارد (**قاعده‌ی لطف**) تا جامعه به تباهی نگراید. عین‌القضات درباره‌ی عصمت رئیس مدینه‌ی فاضله دچار تناقض همیشگی خودش می‌باشد. او که ابوبکر را دارای اشراق ـ یعنی فره‌ی ایزدی ـ می‌داند (نامه‌ها: ج ۱، بند ۴۸۵) و جزء الهی در محمّد(ص) قایل است (نامه‌ها: ج ۲، بند ۳۵۸) در اینجا از ترس سلجوقیان سنّی حاکم یک باره منکر عصمت پیامبر(ص) می‌شود (نامه‌ها: ج ۲، بند ۱۷۴)) (ن.ک: بند ۳ـ۶: هرم جامعه و معصوم در رأس آن).

۴

اختلاف چهارم قانون صدور (از یکی جز یکی نیاید)[۱]

سنّیان سلفی قانون صدور را کفر می‌شمردند و گنوسیستهای مسلمان آن را تکیه‌گاه اصل عدل (اختلاف سوم) گرفته پذیرفتند. این قاعده با تعبیر سهروردی (۵۴۹ـ ۵۸۷) «لایصدر من الواحد إلّاواحد = از یکی جز یکی نیاید» در مقالت دوم حکمت اشراق چ کربن ص۱۲۵ و شرح قطب شیرازی بر آن کتاب چ سنگی ص۳۱۴ گزارش شده است.

۴ ــ ۱ ــ قانون صدور در اسلام

این مسأله‌ی فلسفی در سده‌ی سوم هجری از اسکندریه و دانشگاه‌های جندی‌شاپور، سورا، حران وارد محیط اسلامی بغداد شد و، به گفته‌ی یعقوبی شیعی (م۲۸۴ هـ)، و خیاط معتزلی (سده‌ی سوم) و بغدادی سنّی (م۴۲۹) و ابن جوزی (م۵۹۷)، این قاعده تا سده‌ی سوم مورد استناد مانویان در اثبات *دوآلیزم* بوده است (*ترجمه‌ی تاریخ یعقوبی*، ج۱ ص۱۹۶:۲، *انتصار*، چ بیروت، ۱۹۵۷، ص۳۰، *الفرق بین الفرق*، باب۳، فصل۳، چ مصر، ۱۹۴۸، ص۷۹ و چ بیروت ۱۹۷۷، ص۱۲۰-۱۲۱، *تلبیس ابلیس*، چ محمد منیر، مصر ۱۳۴۷، ص ۴۴-۴۵). پس مدتی «قاعده‌ی صدور» مورد نفرت و کینه‌ی سنّیان می‌بود، تا آنکه ترکیب شده‌ی آن در سیستم «عقول عشره‌ی» فارابی در بغداد به رسمیّت شناخته شد و با تکامل یافتن ثنویت ایرانی از راه «زروانی» به سوی «توحید اشراقی» و نفی شدن توحید عددی در برخی خطبه‌های *نهج‌البلاغة* نخستین خطبه و دعاهای *صحیفه‌ی سجّادیه* کم‌کم از خطر ثنوی بودن «قاعده‌ی صدور» کاسته شد، تا آنکه گه‌گاه برای نفی شرّ و ظلم از خدا نیز مورد استفاده قرار گرفت ولی مدّتها پذیرش معتزله این قانون را، به سختی مورد اعتراض سنّیان سلفی می‌بود (*فرق بغدادی*: ۱۱۹-۱۲۰).

---

۱. که در عربی با ترجمه از پهلوی یا سریانی به عبارت: «لایصدر من الواحد الا الواحد» بیان شده است. ن.ک ذریعه ج۲۵ ص۵ ـ ۸.

سپس ابن سینا و پیروانش، از بهمنیار، تا خواجه نصیر طوسی، در سده‌ی هفتم، و ملاّصدرا، در قرن یازدهم، هر یک رساله‌ای در دفاع از این قاعده بر ضد سنّیانی که مخالف آن بودند نگاشتند.(ن.ک: ذریعه ۱۵ ص ۳۱ و ج ۱۶ ص ۸۷ و ۸۹، ج ۱۷ ص ۳۷۰، ج ۲۲ ص ۱۷۷ ش ۶۵۷۲ و ۲۵ ص ۵ ـ ۷، و مقاله‌ی منزوی در کنگره‌ی تحقیقات ایرانی در دانشگاه ملّی، تهران، ۱۳۵۵ خ، چ در مجموعه‌ی سخنرانیها، ج ۳، ص ۳۶۵ـ۳۷۵). عین‌القضات درباره‌ی «قانون صدور» مانند بسیاری مسائل دیگر دوگونه نظر دارد، فشار خلیفگان بغداد بر گنوسیسم اسلامی در دوران سلجوقیان تاآنجا سخت بود که در بزرگانی چون عین‌القضات گونه‌ای دوشخصیّتی دیده می‌شود. قاضی در آثار عربی زبان خود، چون *زبدةالحقایق* که توری سانسور بغداد آنها را زودتر شکار می‌کرد، خشن‌تر است و سنّی‌نمایی بیشتر می‌کند. او در آنجا می‌گوید: پذیرفتن اینکه «از یکی جز یکی نیاید» کفر صریح است! (*زبدةالحقایق*، چ عفیف عسیران، ۱۳۴۱ خ، ص ۴۴ـ۴۵) ولی در *نامه‌ها*، که به فارسی نگاشته و سانسور بغداد بر آن اثری کمتر داشت، کمی ملایم‌تر آمده، دو اثر متضاد خدا را، به یک معنی برمی‌گرداند سپس آن را به خداوند یگانه نسبت می‌دهد: همچنانکه خورشید، جامه‌ی گازر سپید و رویش سیاه کند و این کار، یکی بیش نباشد، خداوند نیز، هم راهنمایی‌کننده (هادی:) و هم گمراه‌کننده (مضّل) است و هر دو یک کار است که ارادات باشد (نامه‌ها: ج ۱، بند ۲۷۹ ـ ۲۸۰ و ۲۹۳).

۴ ـ ۲ ـ پیشینه‌ی قانون صدور در اسکندریه

چنانکه در باره‌ی افلوطین گذشت، اسکندریه از مراکز آمیزش اندیشه‌ی هندی ـ یونانی با اندیشه‌ی یهودی بوده است. گویا در آنجا بود که برای جمع میان قانون ثنوی صدور که مورد قبول ایشان واقع شده بود، با توحید عددی یهود، سیستم معروف زنجیره‌ی «عقول عشره = ده عقل» اختراع شد. ابن رشد می‌گوید: حلّ مشکل «صدور کثیر از واحد»، از راه وساطت عقلهای دهگانه، کار مشّائیان یونان نبوده، بلکه از «فرفوریوس» صوری (۲۳۲ ـ ۳۰۴م) صاحب *ایساغوجی* می‌باشد[۱]. نیز ابن رشد آرد:

---

۱. ابن رشد، *تهافت التهافت*، بند ۱۰۶ ص ۶۸.

«قاعده‌ی صدور تحت تأثیر پیروان «خیر و شر» ساخته شده است.[۱]

شهرستانی[۲] نیز «قانون صدور» را ششمین مسئله و «عقلهای دهگانه» را هفتمین مسئله از شانزده مسئله شمرده است که بوعلی‌سینا آنها را از گفته‌ی «ثامسطیوس[۳] نوافلاطونی به ارسطو منسوب داشته است، ولی ابن سینا هنگامی که در فصل دوم مقالت نهم الهیات شفا[۴] قانون صدور و «عقول عشره» را یاد کرده، نامی از ثامستیوس یا فرفوریوس نیاورده است.

۴ ـ ۳ ـ نسبت دادن اندیشه‌های گنوسیستی به ارسطو

چنانکه در عنوان «اشراق زیر پرده مشاء» گفته شد بسیاری از مسائل که فیلسوفان وابسته به دولت مسیحی روم شرقی، همچون ثامسطیوس م۳۹۵ و سیمپلیکیوس کلیکیه[۵] به ارسطو نسبت می‌دادند، در واقع افلاطونی یا نوافلاطونی بود و انگیزهٔ ایشان در این رفتار همان بود که فیلسوفان دوران عباسی (فارابی و ابن سینا) را بر این کار برمی‌انگیخت. شاید بتوان مسئله را چنین توضیح داد که: هر چند انکار مثلِ افلاطونی، که هیچ پایه‌ی فیزیکی نداشت، ناشی از رآلیسم علمی ارسطو بود، لیکن همین دور شدن

---

۱. همان کتاب بند ۸۲ ص۴۷.

۲. شهرستانی، *ملل و نحل*، چ در حاشیه‌ی ابن‌حزم، ۳۸ ـ ۴۵.

۳. ثامستیوس Themistios، فیلسوف ادیب یونانی پسر اورثیوس زادهٔ سالهای ۳۱۰ تا ۳۲۰م در بافلاگونیا Paphlagonie م ۳۹۵م در قسطنطینیه. او در سال ۳۴۷، دانشگاهی در آنجا به راه انداخت و در ۳۵۵م به عضویت سنا درآمد. از آثار او یادداشتهایی در شرح آثار ارسطوست، کتابی نیز به نام بیست و پنج خطابه دارد (*ملل و نحل* شهرستانی ۸۵:۳، ترجمه۳۵۹ ـ *وصوان الحکمه*، ص۲۵۹، تنطی ص۱۰۷، ترجمه ۱۵۱).

۴. شفا ابن سینا، چ سنگی، ۱۳۰۳ هـ، ص ۵۳۱ (با صفحه‌شمار اصلاح شدهٔ خودم).

۵. Simplickios یکی از هفت فیلسوف است که در سالهای ۵۲۹ ـ ۵۳۳ ، از بیزانس به ایران پناهنده شد که یاد وی پیش‌تر گذشت. دکتر صفا گوید: دور نیست اندیشهٔ هماهنگ‌نمایی آراء افلاطون و ارسطو را در سالهای پناهندگی خود، به دانشمندان ایران رسانیده و پس از اسلام سبب تالیف کتاب «الجمع بین رایی الحکیمین» به وسیله‌ی فارابی شده باشد. لیکن با توضیحی که داده شد، هرگاه نسبت دادن اندیشه‌های گنوسیستی افلاطونی به ارسطو، کسب مصونیت مذهبی و ارضای امپراتور بیزانس و خلیفهٔ بغداد باشد، دیگر نیازی به انتقال از سیمپلیکیوس به فارابی باقی نمی‌ماند.

ارسطو از متافیزیسم او را از پان ته‌ئیسم هند و اروپایی دور و به ماده‌گرایی مذهبی در توحید عددی آرامی که برای تقویت سانترالیسم دولتها مناسب‌تر بود، نزدیک نمود، تا آنجا که در قرنهای بعد، پیروان توحید عددی آرامی را که دچار ماده‌گرایی مذهبی بودند، به ارسطو خوشبین کرد.

شاید به همین سبب باشد که مذهب رسمی دولت مسیحی بیزانس روم شرقی (قرن ۴م) و مذهب رسمی دولت خلفای سنّی بغداد (قرن ۱۰م)، هر دو ارسطو را مردی الهی و افلاطون را که قایل به ارباب انواع مثل بود، مشرک می‌شناختند. و در برابر آن گنوسیستهای ایران در هر دو دوران، افلاطون را فیلسوف الهی و موحّد حقیقی می‌شناختند و پیروان ارسطو را قشری و متکلم و مشّائی می‌نامیدند، زیرا روش مشّائی پیروان ارسطو می‌توانست به توحید عددی که پناهگاه فناتیسم همه‌ی اقوام و ملل بود رنگ علمی بدهد.

از دیدگاه دولتیان روم شرقی (بیزانس) همه‌ی گنوسیستها و نوافلاطونیان به ویژه پس از بازگشت فیلسوفان پناهنده از ایران به بیزانس، خرابکار، قانون شکن بی‌دین و مزدوران ایران به شمار می‌رفتند، و پیروان مشّاء ارسطو متدین و متلائم با مذهب مسیح شناخته می‌شدند.

در دوران خلیفگان بغداد نیز اشراقیان گنوسیست مسلمان، ملحد و رافضی و قرمطی و زندیق خوانده شده، پیروان مشّائی ارسطو با علم کلام سنّی التیام بیشتر می‌داشتند.

و از این رو گاهی گنوسیستها اندیشه‌های نوافلاطونی و ایرانی خود را برای کسب وجهه و مصونیّت مذهبی به ارسطو نسبت می‌دادند (ن.ک عنوان فلسفه‌ی اشراق زیر عنوان مشّاء بند ۴ـ۵ و عنوان «دلیل ترکیب» بند ۸ در همین بخش.

۵
اختلاف پنجم جبر و اختیار

چنانکه در بند ۱ بخش دوم گذشت، خدا از دیدگاه توحید عددی پدیدآورنده‌ی

نیک و بد هر دو است، او فعّال مایشاء است، انسان در برابر او ناتوان و مجبور است، خوب آن است که او بخواهد، بد آن است که او نخواسته باشد.

۵ ـ ۱ ـ اختیار از دیدگاه ثنوی

دو جهان متافیزیک «روشنی = نور سفید و تاریکی = نور سیاه» ازلی و ابدی در برابر هم هستند. جهان روشنایی زنجیره‌ای از علتها و معلولهای جبری نیکیهاست و جهان تاریکی زنجیره‌ای از علل و معلولات جبری بدیها می‌باشد. از تصادم غیرارادی آن دو جهان، جهان ما که سنتز مادی آن دو بوده، پدید آمده است. آدمی که تکامل یافته‌ترین اجزای این جهان مادی است، به سبب مساوی بودن اجزای خیر و شر در او، توانایی و اختیار دارد که به هر کدام از دو زنجیره‌ی نیکی یا بدی که بخواهد بگراید.

پس در ثنویت خدایان مجبور و انسان آزاد است، به عکس توحید عددی که خدا را مختار و انسان را مجبور می‌شناسد. این اندیشه‌ی ثنوی که پس از اسلام «تعجیز» خوانده می‌شود نزد نظام (م۲۳۱) چنین دیده می‌شود: روح به خود زنده بود و کارهایش جبری بود، پس چون اسیر تن شد از راه بدن اختیار و آزادی یافت (اشعری، **مقالات**، ۲۷:۲). راوندی و نظام هر دو گویند: آدمی را دو روح هست، یکی خدایی و دیگر شیطانی و همین تضاد موجب آزادی اوست (همانجا ۱۰۲:۲). از این رو سنّیان سلفی گنوسیستها را «اهل تعجیز» می‌خواندند و نوبختی (شیعی سنّی‌زده) کتابی در ردّ بر ایشان دارد (ذریعه ۱۸۷:۱۰ از نجاشی ۴۷، قهپایی ج۲ ص۱۵۸) و چون در آن روزگار دولتها قدرت خود را ناشی از قدرت خدا می‌شمردند دولتهای ساسانی و پس از آنان دولت خلیفگان اموی و عباسی عقیدت جبر و جبری مذهبان را تقویت می‌کردند.

۵ ـ ۲ ـ ادامه‌ی تکامل توحید اشراقی در دو سده‌ی آغازین

چنانکه در بند سوم بخش دوم گفتیم، انتقال از عقیدت دوآلیزم به توحید اشراقی در ایران اندک اندک از سده‌ی سوم میلادی آغاز شد. در کنفرانس آذر فَرَنْبَغ پیروزگر در کاریان لارستان در دوره‌ی شاپور اوّل (۲۴۱ ـ ۲۷۲ م) ثنویت و آزادی بشر محکوم گردید و دادگاهِ «کرتیر» مانی را برای باور به «ثنویت منحرف» به مرگ محکوم نمود.

سپس انجمن آذرباد مارسپندان به دست شاپور ذوالاکتاف (۳۱۰ ـ ۳۷۹) اوستا را به صورت ۲۱نسکی با گرایشهای توحیدی درآورد. دولت ساسانی نیز برای تقویت سانترالیزم خود تا روزی که واژگون شد این گرایش را تقویت می‌کرد.

پس از آمدن عربها و از میان رفتن فشار دولت ساسانی از روی ثنویان مانوی و مزدکی، دوآلیزم دوباره زنده شد. از سده‌ی دوم هجری به بعد پیشوایان ثنوی که عربی آموخته و باسوادتر از حکام عرب بودند، مدتها میان خلیفگان و موالی ایرانی که اسلام را به صورت توحید اشراقی پذیرفته، پیرو خاندان پیامبر(ص) بودند، کشاکش ایده‌ئولوژیک فراهم می‌نمودند. این موالی گنوسیست مسلمان مدتها همچون حلقه‌ی ارتباط میان توحید عددی خلفا و ثنویت مانویان به مبادله‌ی اندیشه‌های علمی کمک می‌کردند. ایشان در شورشهای خاندان پیامبر علیه خلیفگان عرب شرکت کرده شیعیان راوندی را به سلاح ایده‌ئولوژیک گنوسیسم اسلامی مجهز می‌نمودند و اثری چشم‌گیر در برانداختن امویان و آوردن عباسیان داشتند.

این کوششها همچنان ادامه یافت تا مأمون خود را ناگزیر دید با کمک سریانیان عرب شده، دست به ترجمه‌ی فلسفه‌ی مشّائی یونان بزند و این فلسفه‌ی چارچوب‌دار را در برابر مشرب گنوسیسم آزاد که سلاح ایدئولوژیک ایرانیان مانوی و همچنین موالی گنوسیست مسلمان شده، بر علیه خلیفگان می‌بود، بر پا سازد. مأمون با به حکومت کشیدن معتزلیان، میان گنوسیستها شکاف انداخت، گروهی از ایشان با کمک همان ترجمه‌ها، علم کلام را به صورت پشتیبان حدیث و سنّت درآورده همچون شلاق به دست فقیهان درباری دادند، تا علیه گنوسیستهای مسلمان که گرد امامان شیعی بودند، به کار بردند. (ن.ک: عمادالدین ادریس. *عیون الأخبار*، چ بیروت، ۱۹۷۳ م، ج ۴، ص ۳۶۷ و مقدمه‌ی منزوی بر فهرست مجدوع، چ تهران، ۱۹۶۶م).

از این به بعد بدبینی شدید گنوسیستها نسبت به فلسفه‌ی یونان که سلاح ایدئولوژیک طبقه‌ی حاکمه و خلیفگان شده بود پدید آمد. این بدبینی در همه‌ی آثار عارفان و گنوسیستهای ما دیده می‌شود، تا در سده‌ی هفتم عطّار را می‌بینیم که می‌گوید:

کاف کفر اینجا به حقّ معرفت / دوست تر دارم ز فای فلسفت

او به عرفان سوگند خورده است که اتهام کفر را آسان‌تر مـی‌پذیرد تـا پـوشیدن ردای «فلسفت» که زنجیری برای بردگی مغزی بشر باشد.

۵ ـ ۳ ـ نه جبر نه تفویض[1]

پویش از ثنویت به سوی توحید اشراقی در ایران پس از یورش عرب، سـرعتی بیش از دوره‌ی ساسانی به خود گرفت، زیرا که عقیدت جبر ناشی از توحید عددی هم ایدئولوژی سامی فرمانروایان تازه می‌بود و هم کمکی آشکار به تمرکز قدرت در دست حکومت خلیفگان می‌نمود.

پس روز به روز از خواص وجودی جهان ظلمانی (به گفته‌ی عین‌القضات : نـور سیاه) کاسته و بر تخصیص آن به خدای نور (نور سفید) افزوده می‌شد. و به همان اندازه از قدرت و اختیار بشر که لازمه‌ی ثنویت است کاسته و به جبر و تسلیم کشانده می‌شد، پس از شکل گرفتن و تثبیت «توحید اشراقی» و یکی شدن «جابر و مجبور» اصلی پدید آمد به صورت «نه جبر و نه تفویض بلکه راهی میان آن دو» که بر جای اصل ثنوی «اختیار بشر» بنشست و پذیرفته گشت و حدیثهایی از امامان شیعه در تأیید آن صادر گردید که در «*کافی* ۱: ۳۵۹ ـ ۳۶۰» نقل شده است. ولی اصل «نه جبر و نه تفویض» سخت از طرف سنیان جبری و قدرت خلفیگان که خواهان تسلیم بودند طرد مـی‌شد و گـنوسیستهای سنّی‌زده نیز به جبر می‌گراییدند، و شاید از همین رو قاضی نیز به جای آن کلمه واژه‌ی «تهمت اختیار» (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۰ و ج ۲، بند ۶۰۰) و گاهی: انسان مسخّر به اختیار (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۶۱ و نامه‌ی خطی) به کار می‌برد که نوعی پذیرش جبر و نفی اختیار را می‌رساند، ولی او در بند ۱۱، قدرت و اراده‌ی آدمی را به روشنی نشان داده است. و این سخن سیدحیدر آملی را در *جامع الاسرار* تایید می‌کند که: «جبر صوفی، به اختیار ثنوی

---

۱. تفویض در اصطلاح علم کلام اسلامی دو معنی نزدیک به هم داشته است

الف: تفویض به معنی اختیار انسان است در برابر نظریه‌ی مجبور بودن او (ن.ک بند۱ بخش۲)

ب: تفویض یعنی اداره‌ی تکوینی و تشریعی جهان را خدا به امام و پیشوای مدینه‌ی فاضله تفویض کرده است. این نظریه‌ی شاه خدایی ساسانی است که پس از اسلام نزد برخی از غلات دیده می‌شود. در اینجا از کلمه‌ی «تفویض» معنی اول خواسته شده است.

(و شاید به جبر علمی امروزین) نزدیک تر است تا به جبر مذهبی سنّیان (طبقات اعلام شیعه: قرن هشتم الحقایق الراهنة. ص۶۸-۶۹). زیرا که در جبر صوفی، جابر و مجبوریکی هستند، نه دو تا جبرکننده چیزی در برابر مجبورشونده نیست بلکه در درون اواست (من عرف نفسه عرف ربّه).

٦

اختلاف ششم: انسان چیست؟
تن است یا روان؟

اگر آدمی به چشم است و زبان و گوش و بینی چه میان نقش دیوار و میان آدمیّت؟

این پاسخی است که سعدی سنّی گنوسیست زده، در سده‌ی هفتم هـ / چهاردهم م، به پرسشی داد، که هزار سال پیش از او طرح شده بود؛ آیا مردمی به تن اوست، یا به روان او؟ چنانکه دیدیم بزرگترین فرآورده‌ی دو کنفرانس آذر فرنبغ و آذرپاد، گرایش از ثنویت هند و ایرانی به توحید اشراقی هند و ایرانی بود. از این تاریخ به بعد ثنویت زردشتی که دین رسمی ایران بود انسان را مرکب از روان (جزء الهی موجودی ازلی وابدی) + تن (جزء اهریمنی اعتباری در حال تغییر) می‌دانست.

٦ ـــ ۱ ـــ نظر مردم ساده:

پس از آمدن عرب، سنّیان آدمی را مخلوقی مرکب از تن و روان می‌دانستند که هر دو پدید آمده، و هر دو نابود خواهند شد، و هر دو در رستخیز دوباره باز خواهند گشت. ایشان تن را جزء اصلی آدمی می‌شمردند، که کیفر و پاداش رستخیز از آنِ او خواهد بود. در میان گنوسیستهای ایرانی، پس از مسلمان شدن و آمیزش با عربها، عقاید گوناگون پدید آمد که برخی از آنها را در بالا دیدیم؛ برخی مانند مانویان آدمی را دارای دو روان می‌دانستند، یکی رحمانی به نام «دل» و دیگری شیطانی به نام «نفس»؛ و برخی اشراقی‌تر شده آدمی را مرکب از یک روان که جزء الهی است و تن مادی که امری اعتباری است می‌دانستند.

عین‌القضات که تا سن سی سالگی یک گنوسیست معتدل سنّی‌زده‌ی پیرو غزالی

و بنابراین ضد ابن سینا می‌بود در دهه‌ی سوم عمر خود به آیین گنوسیسم تند اسماعیلی ابن سینا گرایش یافت. او در پاسخ به پرسش بالا مانند ابن سینا در فصل چهارم «**اضحویه** ع ۹۴-۹۷ ترجمه ۵۳-۵۸» حقیقت آدمی را دل = روان او می‌داند و تن را بی‌ارزش و فانی می‌شمرد: «چون لفظ انسان اطلاق کنند قومی از عوام پندارند که مفهوم از این، جز قالب نیست، اما اهل حقیقت دانند که مقصود از این خطاب و اطلاق جز جان و حقیقت مرد نباشد.» (*تمهیدات*، چ عسیران، ص۱۵۸).

٦ـ ۲ ـ انسان خدایی

پان ته‌ئیسم عین‌القضات جهان را به دو بخش تقسیم می‌نماید: بخش نورانی خیر، بخش ظلمانی شرّ. جدایی عین‌القضات ازمانویان بدین است که مانویان بخش ظلماتی را نیز مانند بخش نورانی موجود می‌شمردند و عین‌القضات، مانند همه‌ی پیروان توحید اشراقی پس از کنفرانس آذرباد ماراسپندان، ظلمت و تاریکی را «عدمی» می‌شمرد.

از نظر اخلاقی در دیدگاه عین‌القضات تقویتِ دل که جزء الهی است از راه آموزش و ارتیاض و نفس‌کُشی ممکن و شایسته است، وسالک را به مدارج عالی انسان کامل (نبی، ولی، قطب) و بالاخره به جایی می‌رساند که می‌تواند بگوید: «اَناالحقّ» و این درباره‌ی هر «رئیس مدینه‌ی فاضله» درست است و «علي اللهيان» نیز چیزی جز این برای او نگفته‌اند که عین‌القضات درباره‌ی محمّد(ص) گفته است: |هر که در این حال او را (پیامبر را در حال قوس صعود) بشر داند کافر است| (نامه‌ها: ج۲، بند۹۶ و ۳۵۸). گنوسیستها گذر از این راه صعودی را «سرّ ربوبیّت» نامیده‌اند. سهل شوشتری (۲۰۰ - ۲۸۳) گفته است |للربوبيةِ سرٌّ لو ظَهَر لبطلت النبوة... = خدائیت را معنایی هست که هرگاه آشکار شود نبوّت بی‌معنی شود| (نامه‌ها: ج۲، بند۲۹۱) یعنی اگر صعود گنوسیستی درست باشد، دیگر جایی برای نبوّت اسرائیلی باقی نمی‌ماند. این جمله را غزالی در «احیاءالعلوم، ترجمه ۱:۲۸۴» و ابن عربی در «*فتوحات*: ۲:۴۷۹ و ۵۵۱) نیز آورده‌اند. درباره‌ی انسان خدائی حدیثی نیز در «مصباح الشریعه» هست که: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية» صدرالدین قمی (۱۱۰۰ - ۱۱۶۵) شرحی بر آن دارد (ذریعه ۱۳ ص۲۰۲ ش۷۰۸، طبقات).

۶ـ ۳ـ حلول و اتحاد نزد عین‌القضات

دوست شادروانم آقای عفیف عسیران[1]، شاید زیر تأثیر مسیحیّت، مسئله‌ی پانته‌ئیسم عین‌القضات را به نادرست تفسیر کرده است.او می‌گوید: مقصود عین‌القضات، فنای وجودی و اضمحلال انسانیّتِ عارف نیست بلکه مقصود استیلای الوهیت بر انسانیت است (مقدمه‌ی *شکوی‌الغریب*، ص۲۶: ۱۱) در صورتی که قاضی می‌گوید: «یک ساعت صحبت حلولی که صوفی باشد دریاب تا بدانی که حلولی کیست. مگر آن از اینجا گفت که: الصوفی هواللّه!» (*تمهیدات*: ۳۰۰: ۱ـ۲) قاضی مانند عطار و حلاج و بایزید و دیگر گنوسیستهای تند، اتحادی است نه حلولی. او دوئیّت قایل نیست تا مانند مسیحیان به حلول چیزی در چیز دیگر معتقد شود. در اینجا آقای عسیران پرسیده است آیا تئوری حلول با اسلام منافات دارد؟ (*مقدمه‌ی شکوی‌الغریب*: ص۲۸) چون پرسش را من از زبان او بسیار شنیده‌ام باید پاسخی را که به خود آن شادروان می‌داده‌ام بازگو کنم: مسلمان سنّی سلفی تا وهابی آن را مخالف اسلام می‌دانند، ولی مسلمان گنوسیست گذشته از حلول مسیحی، قول به اتحاد را نیز منافی اسلام نمی‌داند بلکه آن را عین اسلام حقیقی می‌شمرد.

قاضی اندیشه‌ی گنوسیستی اتحاد را در *قرآن* نیز نشان می‌دهد: «وَاللّٰهُ وَ رَسُولُهُ اَحَقُّ اَنْ یُرْضُوهُ» (توبه، ۹: ۶۲) که نگفت: أن یرضوهما (نامه‌ها، ج ۲، بند۶۹۲)، وَ مٰارَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰهَ رَمیٰ (انفال ۸: ۱۷) تو نبودی که تیر انداختی، او خدا بود (نامه‌ها: ج۲، بند۱۵۹) «جوانمردا گواه از قرآن... مَنْ یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطٰاعَ اللّٰهَ (نساء ۴: ۸۰) هیچ فرقی هست میان «من رآنی فقد رای الحق = هر کس مرا دید، خدا را دیده است» و «سبحانی!!» و «اِنَّ الَّذینَ یُبٰایِعُونَکَ، اِنَّمٰا یُبٰایِعُونَ اللّٰهَ»؟ (نساء ۴۸: ۱۰) (نامه‌ها: ج۱،

---

۱ . عفیف عسیران همکار من در تصحیح دو جلد *نامه‌های* عین‌القضات ، برادری بود مهربان که مرا در سالهای دربدری (۱۳۴۶ ـ ۱۳۵۵) در مدرسه‌ی بیت‌المنابة ـ بیروت جُدَیده، در برابر شغل آموزگاری نگاه داشت، تا توانستم اضافه بر دو جلد *نامه‌های* عین‌القضات پنج جلد *طبقات اعلام الشیعه‌ی* مرحوم پدرم را نیز تصحیح و چاپ کنم و رساله‌ی دکتری خودم را نیز به عنوان «*ابن‌کمونه، فلسفته فی‌النبوة*» در دانشگاه سنت جوزف بگذرانم من هیچگاه محبّت های او را فراموش نمی‌کنم.

بند۵۹۹). اندیشه‌ی اتحاد یکی از موارد اتهام قاضی بوده است که در دفاعنامه‌ی «*شکوی‌الغریب*» ص ۹-۱۰ نیز از آن دفاع کرده، آن را نظر غزالی نیز شمرده است.

ولی همین عین‌القضات با این مشرب گنوسیستی تند، در جای دیگر از ترس سلجوقیان حاکم، سنّی‌نمایی کرده؛ منکر عصمت پیامبر(ص) نیز می‌شود (نامه‌ها: ج۲، بند۱۷۴ و ۱۷۶).

۶ــ ۴ ــ دل و نفس

جاودانگی روان آدمی که جزء الاهی در انسان خوانده می‌شد یکی از اصول مشرب گنوسیستی هند و ایرانی پیش از اسلام بود که از راه دانشگاه‌های جندیشاپور، سورا به غلات شیعه‌ی ایرانی در دو قرن آغازین اسلام، و از ایشان به صوفیان رسیده بود. اندیشه‌ی جاودانگی روان آدمی تا سده‌ی پنجم همیشه از طرف سنّیان حاکم، کفرِ شیعی به شمار می‌آمد (ـه هجویری: ۳۳۷). هشام بن حکم از یاران امام ششم شیعه، انسان را مرکب از تن و روان می‌شمرد که دومین آنها جزیی از «نورالانوار» است (أشعری، **مقالات** ۱:۱۲۵، ۲:۲۵) ابوالهذیل می‌گوید: یک انسان دارای یک «روح» و یک «نفس» است و زندگی غیر از این دو تا می‌باشد. آدمی هنگام خواب زنده است ولی نه «روح» دارد و نه «نفس» (اشعری، **مقالات** نامه‌ها، ج۲، بند۲۹) هشام حکم می‌گوید: شیطان می‌تواند به «دل» (=جان و روح آدمی) نزدیک شود ولی به درون آن نتواند شد (همانجا ۱:۱۲۶، نامه‌ها، ج۲، بند۲۲۸) نظام و راوندی برای آدمی دو روان می‌شناسند: ۱ــروح (جان و دل) رحمانی و خدایی ۲ــروح شیطانی (نفس) و همین تضاد را سبب آزادی و اختیار انسان شمرند (همانجا ۲:۱۰۲) و این همان دو روان نیکوکار و تبهکار نزد مانی می‌باشد. عین‌القضات گوید: «نفس کافر است (نامه‌ها: ج۱، بند ۶۶۴، ج۲،بند۵۷۲) هر که دل ندارد آدمی نیست (نامه‌ها: ج۲، بند ۵۷۷) دل هیچ‌گاه خطا نکند «صاحبدل» فره‌ی ایزدی دارد، معصوم است (نامه‌ها، ج۲، بند۲۲۸). سلمی (م۴۱۲) نیز در تفسیر سوره‌ی بقره آیتهای ۲۸، ۵۴، ۷۳ به ثنویت و تضاد «دل» و «نفس» اشارت دارد (الحقائق فی‌التفسیر، نسخه‌ی تصحیح شده و آماده‌ی چاپ این ناچیز منزوی). اهل دل = مردم با

احساس و شعور و ذوق فوق العاده:

چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست　　سخن شناس نه‌ای جان من خطا اینجاست

کافر را جان (دل) نیست (نامه‌ها، ج ۲، بند ۹۶) نفس هیچ‌گاه هدایت پذیر نیست. در اخلاق ثنویان کسی در صدد اصلاح نفس نیست بلکه می‌گویند؛ نفس را باید کشت تا دل فراگیر شود.

۶ ـ ۵ ـ دل و دماغ

پیش از دههٔ هفتم سدهٔ نوزدهم که مرکزیت مغز برای اندیشهٔ ذهنی و فرماندهی آن بر همهٔ اعضای بدن آدمی ثابت نشده بود، مردم در هر دوره از دورانهای گذشته عضوی همچون جگر، دل، دماغ را مرکز این فرماندهی می‌شمردند، گزارشی شیرین و چشم‌گیر دربارهٔ آنها در کتاب «ساخت و کار ذهن» نگارش «کالین بلیک مور» ترجمهٔ فارسی دکتر محمدرضا باطنی دیده می‌شود. در سدهٔ ششم هجری عین‌القضات دماغ و دل و عقل را سه درجه از روان آدمی شمرده گوید: دماغ ملکی و دل ملکوتی و عقل جبروتی است (نامه‌ها: ج ۱، بند ۴۶۱) دماغ، زبان، گوش همه اوعیه‌ی علم‌اند و دل خود عالم است. (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۹۸ و ۴۰۰) هفت اعضای آدمی در راه بهشت و دوزخ هر دو هستند ولی دل تنها به بهشت می‌رساند. کافر را دل نبود. البته جرم دل سگ را نیز بود، اما حقیقت دل، جز مؤمن را نبود (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۶۰، ج ۲، بند ۹۶) او در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۶۰) پاکی دماغ و دل را در درجه‌ی سوم و چهارم طهارت نهاده است.

۷
اختلاف هفتم در کلام‌الله مجید از چند راه:

۷ ـ ۱ ـ قدم و حدوث قرآن

عین‌القضات در همه جا، قرآن را «کلام قدیم» خوانده است.[1] چنانکه در (بند ۱ بخش دوم) گذشت، پیش از آمدن اسلام نیز کشاکشی در میان یهودیان که تورات و قوانین

---

۱. نامه‌ها: ج ۱، بند ۲۴ و ۱۳:۲۶۷ و ج ۲، بند ۱۲۴ و ۱۳۹ و ۱۸۶ و ۲۰۸ و ۲۶۵.

آن را ابدی و ازلی و غیرقابل تغییر و نسخ می‌شمردند، وملّتهای هند و ایرانی که کتب آسمانی خود را الهام الهی و نگارش فیلسوفان و حکیمان و با تکامل جامعه قابل تغییر[۱] می‌دانستند، در جریان بود، پس از آمدن اسلام آن کشاکشها به *قرآن* نیز سرایت کرده گنوسیستهای مسلمان *قرآن* را حادث و سنّیان آن را قدیم شمردند. پس از آنکه مأمون عباسی گروهی از گنوسیستها را به حکومت برکشید، ا یشان دیدگاه خود را نظر اسلام معرفی کرده بر همه‌ی مسلمانان تحمیل کردند. (برای تفصیل بیشتر. ن.ک: مقاله‌ی منزوی، «قدم و حدوث کلام اللّه»، یکی از بحثهای مشترک پیش و پس از اسلام در ایران. سخن رانی در هشتمین کنگره‌ی تحقیقات ایرانی در کرمان، ۱۳۵۶ خ، چ در *مجموعه‌ی ۲۵ خطابه‌ی آن کنگره*، ص ۳۰۰ـ۳۱۱).

پس از بیرون رانده شدن معتزله از حکومت به دست سنّیان سلفی، به وسیله‌ی متوکّل عباسی، واکنش سنّیان چنان سخت ژرف بود که ایشان خطّ و کاغذ و جلد *قرآن* را نیز قدیم اعلام کرده، خشکه مقدسانی چون احمد حنبل را که در برابر باور تحمیلی مأمون به مخلوق بودن *قرآن*، مقاومت کرده بودند، جزو شهیدان به شمار آوردند. (*درسهایی درباره‌ی اسلام*، ص۲۰۸، یادداشتهای منزوی بر همان کتاب، ص۲۷۴ـ۲۷۸).

ولی این باور زمخت سنّی دیر نپاییده، به وسیله‌ی میانه‌روانی همچون ابوالحسن اشعری (۲۶۰ ـ ۳۲۴) تنها کلام نفسی (خیال ذهنی)برای خدا قدیم شناخته شد.البته نظر اصلاحی اشعری، ماتریدی نیز مدت یک قرن و نیم از طرف خلیفگان عرب و فقیهان درباریشان محکوم به الحاد و مجوسی‌گری و رفض بود، تا آنکه به وسیله‌ی خواجه نظام‌الملک طوسی م ۱۰۹۲/۴۸۵، مذهب میانه‌رو اشعری به رسمیّت شناخته شده در دانشگاه‌های نظامیّه‌ی نیشابور و سپس بغداد به تدریس نهاده شد. پس غزالی کتابهای خود را بر زمینه‌ی جمع میان ایدئولوژی گنوسیستی هند و ایرانی با تسنّن سیاسی، یعنی پذیرش خلافت عرب، پایه نهاد؛ او مذهب اشعری را همچون پلی در میان تسنّن آرامی و خردگرایی هند و ایرانی پذیرفت و استوار ساخت. غزالی با نگارشهای خود معجونی

---

۱ . این قابلیت تغییر و تکامل در مورد «حق‌النّاس» است و غیر از مسئله‌ی «سقوط تکلیف» است که منحصر به «حق اللّه» بوده و در بند هفت خواهد آمد.

ساخت که از یک سو مشرب گنوسیستی هند و ایرانی را عرب پذیر کرده راه آن را به باختر سوریه و مصر باز کرد تا از اندلس نیز مردی مانند ابن عربی برآید. تأثیر غزالی در پیشبرد مشرب گنوسیسم، با همه‌ی دشمنی که با تشیّع داشت، تا آنجاست که هنوز یک سده از مرگ غزالی نگذشته بود که یک خلیفه‌ی عباسی در زیر گنبد حضرت امیر(ع) در نجف خرقه‌ی تصوف پوشید (*انوار ساطعه*، ص۹۴) و در شعری ابوبکر را غاصب می‌خواند (همانجا، ص۵) به طوری که اگر یورش مغولها پیش نمی‌آمد محتمل بود کم‌کم خلافت عباسی به یک حکومت پادشاهی شیعی در خاورمیانه تبدیل شود (همان کتاب، ص۸۸).

از سوی دیگر، غزالی تسنّن خشک عربی را با نرمش گنوسیستی که بدان داد، ایرانی‌پذیر ساخت، کمکی بزرگ به محتسبان سلجوقی کرد، که مجبور بودند احکام خشن سنّی بغداد را مو به مو در میان گنوسیستها ایرانی پیاده کنند. پس می‌توان گفت غزالی با این روش، عمر خلافت عرب را تا یک قرن و نیم بعد از آن تاریخ در ایران تمدید کرد و اگر غزالی نبود بغداد با خشونت پیشین به دست الموتیان سقوط می‌کرد.

عین‌القضات که خود را شاگرد مکتب غزالی می‌شمرد (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۸۰) در مسأله‌ی حدوث و قدم *قرآن* نیز به راه غزالی و اشعری رفته، چنانکه گفتم، همه جا *قرآن* را قدیم می‌خواند ولی مقصود او قدم *قرآن* ذهنی یا کلام نفسی است نه لفظ آن، او می‌گوید: «روح الأمین آن را بر دل تو (پیامبر) فرود آورد.» (سوره‌ی شعرا ۱۹۳:۲۶) لفظ حمّال معنی نیست، لفظ عسل شیرینی ندارد... کاغذ وعاء علم است، عالم نیست(نامه‌ها: بندها) کلام را صورتی و حقیقتی است، صورتش را در حق قدیم ثابت نتوان کرد (نامه‌ها، ج ۱، بند۲۵۵) کلام او منقسم و متکثّر نیست (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۶۲)

۷ ـ ۲ ـ تأویل قرآن

عین‌القضات گرچه شیعی به شمار نیاید ولی او گنوسیست هست و ناگزیر از تأویل می‌باشد. وی می‌کوشد تا سنّی‌نمایی کند و ظاهری‌گری نشان دهد، پس به باطنیان ناسزا می‌گوید، ولی خود هر جا نیاز باشد تأویل می‌کند. او از یک سو می‌گوید: «مشتی

احمقان غافل پندارند که قصه‌ی ذوالقرنین بظاهر نبود. ظواهر را دفع کنند و هو عندی کفرا» (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۸۴) از سوی دیگر *قرآن* را به مجاز = متشابه و حقیقت = محکم و فصل الخطاب تقسیم می‌کند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۹).

عین‌القضات در شگفت مانده خودپرسی می‌کند: «چه معنی را است که درقرآن ذکر عوالم (هجده هزار عالم و آدم) نیست و ذکر آسمان و زمین هزار جا؟ سپس مقایسه‌ای میان قرآن و کتاب‌گران (اوستا) می‌نماید(نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۷۹ ـ ۱۸۰). چنانکه در ص ۱۲۲ گذشت، ابن سینا می‌گوید: «چون عرب عاربه و عبریان جلف درک متافیزیک نداشتند، پیامبران در کتب آسمانی با عبارتهای تشبیهی با ایشان سخن گفتند» قاضی نیز در توجیه آیات تشبیهی می‌گوید: «اینکه ابراهیم گفت و إنّی ذاهب إلی ربّی، مصطفی گفت: ینزل اللّٰه کلّ لیلة، (نامه‌ها، ج ۲، بند ۵۸۹) یا در پیش نااهلان و یا به صفت «لاابالی» بوده است. قاضی در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۸۰-۶۸۱) چند آیت تنزیهی اشراقی و چند آیت تشبیهی عددی را برابر آورده، کسانی را که نفهمیده آنها را متناقض خوانده‌اند سرزنش می‌کند. قاضی به حروف مقطّع سرسوره‌ها اهمیت فراوان داده گوید: «اگر نه این حروف مقطّع یافتمی در *قرآن*، مرا هیچ ایمان نبودی به *قرآن* (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۸۱) نیز ن.ک: (نامه‌ها، ج ۱، بند۴۷ و ۲۵۰ و ۴۹۴) و درباره‌ی نقطه‌ی بای بسم اللّٰه ن.ک: نامه‌ها: ۱۶:۴۵۲:۱ و ۴:۴۵۴:۱ و ۲:۴۷۹ قاضی نه تنها *قرآن* را تأویل می‌کند، بلکه برخلاف آن همه ادعای ظاهری‌گری و سنّی‌نمایی، او مانند غلات سه قرن آغازین اسلام، احوالات آخرت و قبر را که در *قرآن* و حدیث آمده است نیز مانند ابن سینا در «اضحویه» متافیزیک تفسیر می‌کند و برای این کار چنین استدلال می‌کند که: هرگاه گور ظاهر را باز کنی جز خاک و مرده چیزی نبینی (نامه‌ها: ج ۱، بند۵۹۵). قاضی عرش و کرسی را نیز برخلاف سنّیان در نامه‌های ۱۰۱ و ۱۰۲ متافیزیک تفسیر کرده است. او احکام و شعارهای مذهبی را نیز مانند اسماعیلیان دارای ظاهر و باطن می‌شمرد: صورتِ نماز دیگر است و حقیقتِ نمازْ دیگر و همچنین، زکات، روزه، حج، جهاد، هجرت (نامه‌ها: ج ۱، بند ۷۷۵ و ۷۷۶) ظاهر و باطن این پنج رکن دین را در نامه‌ی ۸۰ (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۵۲-۱۷۰) نیز روشن کرده است و بنابراین، خوابِ دانایان را به از شب زنده‌داریِ احمقان می‌داند

(نامه‌ها: ج ۱، بند ۸۰) او اهل فقه ظاهر را نیز برابر اهل فقه باطن می‌نهد (نامه‌ها: ج ۱، بند ۳۸۵) تا جایی که ناچار یکسره اعتراف می‌کند که: «و این طرفی نقیض جز به تأویل راست نیاید.» (نامه‌ها: ج ۲، بند ۸۷).

قاضی در تأویل چنان دست و دل باز است که زمان‌های مقدس همانند شب قدر و عرفه را نیز سمبلیک دانسته گوید: قدر در شوال و رمضان بود و به روز بود و به شب بود (نامه‌ها: ج ۲، بند ۵۹۸) او به تیشخند از یوسف که از بزرگان اصحاب فتحه است نقل می‌کند که: در عشر اخیر رمضان نخفتم در طلب قدر و ندیدم، چون از ستّه‌ی شوال بیرون آمدم دیدم (نامه‌ها: ج ۲، بند ۶۰۰) هر روز قدر بود و هر ساعت عرفه و حج بود (نامه‌ها: ج ۲، بند ۶۰۱).

۷ ـ ۳ ـ معنی برخی شعارها

سومین جای گفتگو درباره‌ی قرآن کریم در سده‌های آغازین در تفسیر برخی شعارها، چون تهلیل (=بر زبان آوردنِ لااِله الاّالله) و تکبیر (=بر زبان آوردن الله اکبر) بوده است، گنوسیستها در بیان معنی کلمه‌های «لااله الا الله» و «الله اکبر» دچار دشواری‌هایی بودند، ایشان ظاهر این دو جمله را پذیرش توحید عددی تشبیهی گمان کرده اول را تنها به صورت «لااله الاّ الله ولاشیء سوی الله» و دوم را تنها به صورت «الله اکبر کبیراً» درست می‌دانستند.

یکی از اعتراضها که سنّیان خشکتر از غزالی بر وی داشتند آن بود که وی کلمه‌ی «لااله إلاّ الله» را «توحید عوام» نامیده و توحید خواص را «لاهُوَ إلاّهو» می‌داند. غزالی خود نیز در «مکاتیب ـ ص۱۳ ـ ۲۳» از این دیدگاه خویش دفاع می‌نماید.

ابوعبدالرحمان سلمی (م ۴۱۲ / ۱۰۲۱ در تفسیر «*الحقائق فی‌التفسیر*[1] ـ بقره: ۲:۲۵۵» می‌گوید: ابوالحسین نوری را گفتند: بگو: لاإله إلاّالله! گفت: من می‌گویم: الله!

---

۱ . الحقائق فی‌التفسیر. از ابوعبدالرحمان محمدبن حسین سُلَمی نیشابوری (۳۲۵ـ ۴۱۲) تفسیری گنوسیستی از قرآن مجید به زبان عربی‌نیشابور در قرن چهارم. انشای آن چنان است که گویی به فارسی نگاشته و سپس به عربی گردانیده شده است. نسخه دست‌نوشته‌ی نویسنده‌ی این سطور تا سوره‌ی نحل است که تا سوره‌ی عمران با پنج نسخه تطبیق شده و آماده‌ی چاپ است.

زیرا که او ضد ندارد تا آن را نفی کنم (سلمی این گفته را در تفسیر سوره‌ی فاتحه برای شبلی نیز آورده است). همین سلمی در تفسیر سوره‌ی عمران ۱۸:۳ نیز گوید ابن منصور (حلاج) از کسی پرسید: آیا در اذان شهادت می‌خوانی؟ گفت: آری! گفت: با زبان توحید، ملحد شده‌ای... به شبلی گفتند: چرا می‌گویی: اللّٰه! و نمی‌گویی: لاإله إلاّاللّٰه؟ وی در پاسخ این شعر را بسرود:

شمس تغالب فقدها بثبوتها　　　فاذا استحال الفقد ماذا یغلب

[= خورشید در تاریکی دیده می‌شود، پس اگر هیچ تاریک نباشد چگونه دیده شود؟]

برای انتقاد گنوسیستها از تکبیر و تهلیل. ن. ک: **شطحات صوفیه**، عبدالرحمان بدوی مصری، چ ۱۹۷۶ م، ص ۴۴/۱۰۴/۱۱۵/۱۹۶.

شاید نیز همین سبب باشد که برای «آیةالکرسی» تفسیرهای بسیار نگارش یافته است که هفده شماره از آنها در ذریعه ۴:۳۲۹ـ۳۳۰ و ۲۱:۳۴۴ و پنج شماره به نام «تهلیلیة» در ذریعه ۴:۳۱۵ـ۳۱۶ و نیز «حل شبهة علی کلمة التوحید» در سده‌ی دهم نگاشته شده است در (ذریعه ۷:۶۹) دیده می‌شود.

از دیدگاه عین‌القضات مشکل شرّ و بدی‌های جهان و نخستین علت آنها، تنها با عینک «توحید اشراقی» حلّ شدنی است، نه با «توحید عددی». او می‌گوید: [ارادت خیر و شر در او یک نقطه بود. اما در حقّ سعید ابدی و شقّی ابدی، خواه یک نقطه گیر و خواه دو نقطه... چون آفتاب روی گازر سیاه کرد و جامه‌ی او سپید، گازر را از آن چه سود که گوید: این نقطه که تسوید کرد همان بود که تبییض کرد.؟ کاشکی روی گازر سیاه نکردی و دو نقطه بودا... (نامه‌ها: ج ۱، بند ۲۹۳)] شاید بتوان این چند سطر عین‌القضات را چنین بیان نمود که نیم دادگر بهتر از یک ستمگر است!

عین‌القضات (درباره‌ی تکبیر) در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۸۳) گوید: «اللّٰه اکبر کسانی گویند که غیر از خدا موجودی در جهان بینند، پس گویند: خدا بزرگتر از آنها است. اشراقی باید بگوید: «اللّٰه اکبر کبیراً». چون وجود دیگر نیست تا خدا بزرگتر از آن باشد، خود بزرگ علی‌الاطلاق است.» (نامه‌ها: ج ۱، بند ۳۸۴). «ای عزیز تو که گویی: لاإله

إلاّالله و هوا و دنیا و شیطان پرستی، نه دروغ گفته باشی، و دروغ حرام است؟... در نماز إیّاک نعبد... و أشهد أن لاإله إلاّالله، گرچه دروغ است، بباید گفت، که نماز فرضی است که به عدم شرطی از آدمی برنخیزد.» (نامه‌ها: ج۲، بند ۲۳۱) «در لاإله إلاّالله گفتن عصمت دم و مال است، اگر چه دروغ بود... واجب است.» (نامه‌ها، ج۲، بند ۱۰۰، ۱۰۱، ۲۳۳).

لیکن اگر این گونه بیان توحید اشراقی درست باشد اولاً: طرفدارانش را دوباره به تله‌ی جبر می‌اندازد، هر چند جبر توحید اشراقی با جبر توحید عددی فرق اساسی دارد. (ن.ک. ص ۲۰۱) ثانیاً: با این گونه توحید ناگزیر باید همه‌ی شرور و بدیهای جهان را انکار کرد و به وسیله‌ی بازی با الفاظ آنها را به صورت خیر بازگرداند، بند۲۹۳ نامه‌ی جهان را به صورت یک «خیمه‌شب بازی الهی» یا صلح کلّی نشان می‌دهد که حتی شیطان نیز در آن عاقبت به خیر خواهد شد، یا از آغاز خیر بوده که به لباس شر درآمده است!

بند ششم
صلح کل الّهی

باور توحید اشراقی در آن حد که منکر هرگونه شرّ بشود، چنانکه دیدیم، جهان را به صورت یک «خیمه شب بازی الّهی بزرگ» نشان می‌دهد، که در مذهب زروانی، مانندش یافت می‌شود، و در دوران اسلام نیز به صورت دفاع از ابلیس[1] درآمده است. خیام گوید:

گویندبه‌حشرجست‌و جو خواهد بود — و آن یار عزیز تندخو خواهد بود
از خیّر محض جز نکویی ناید — خوش‌باش‌که عاقبت نکو خواهد بود

(نزهةالارواح شهرزوری. ترجمه‌ی مقصودعلی تبریزی، تصحیح شادروان دانش‌پژوه ۳۹۶)

۱
تاریخچه‌ی دفاع از ابلیس در اسلام

دفاع از ابلیس را عین‌القضات به حسن بصری (۲۱-۱۱۰ هـ) از موالی گنوسیست بصره که در صد کیلومتری جندیشاپور بوده است، نسبت داده گوید: «فریاد از دست حسن بصری که این مقام را شرح چگونه می‌دهد: إنّ نور ابلیس من نارِ العزة (=نور ابلیس از آتش خداوند است) که گفت: مرا از آتش آفریدی. پس از این گفت: اگر نور خود برای مردم آشکار می‌کرد، چون خدایش می‌پرستیدند...» (*تمهیدات*، ص ۲۱۱: ۱-۴). عبدالقاهر

۱ . جالب است که هر جا در نامه‌های *عین‌القضات* پای دفاع میان است به نام ابلیس دفاع شده نه به نام شیطان و او شیطان را سبب علم دروغ برای بشر می‌داند (نامه‌ها: ج ۱، بند ۱۶).

بغدادی ۱۰۳۷/۴۲۹/ نیز به بشاربن برد، شاعر ایرانی عرب شده، کشته‌ی ۱۶۷/۷۸۳ نسبت می‌دهد که در ترجیح دادن آتش بر خاک، ابلیس را تأیید می‌نموده است (*الفرق بین الفرق*، چ افست ۱۹۷۷ از روی چ ۱۹۱۰ م /۱۳۲۸ ه، ص ۳۹).

عطار در تذکرةالاولیاء، دفاع از ابلیس را به چند تن از عارفان بزرگ سده‌ی سوم و چهارم که در زیر می‌آورم، نسبت می‌دهد ونظر هر یک را در زندگینامه‌ی او می‌آورد: ۱ـسهل پسر عبدالله شوشتری (۲۰۰ـ۲۸۳ ه)؛ ۲ـجنید بغدادی م ۲۹۷ ه؛ ۳ـابوحسین نوری همروزگار حلاج و جنید؛ ۴ـشبلی (۲۴۷ـ۳۳۴ه)؛ ۵ـابوبکر واسطی.

اشعری (۲۶۰ـ۳۲۴) نیز از ابوعیسی وراق آرد که هشام بن سالم می‌گفت: خدا «وَفْرَة[1] = زلف سیاه» دارد که «نوری سیاه»[2] می‌باشد (*مقالات اشعری* ۱۰۵:۱ و فرق بغدادی: ۵۱ و *ملل و نحل*، شهرستانی چ ع ۲۲:۲، ترجمهٔ ترکه اصفهانی ص ۱۴۴ به نقل از هشام جوالیقی)[3]. شاید «بطیحیه» که بهشتیان و دوزخیان هر دو را سعادتمند می‌دانسته‌اند (مقالات اشعری ۱۴۹:۲، ۱۹۹) نیز با این گروه معتقد به «خیمه‌شب‌بازی الهی» پیوندی داشته باشند. باری بطیحیه، پیروان ابواسماعیل بطیحی به «بطایح = مردابهای واسط عراق نسبت دارند که در (ابن‌حَزْم فصل ج ۱۱۲:۲) معرفی شده‌اند. واژهٔ «بطیحیه» در مقالات اشعری یاد شده به صورت نادرست با خای نقطه‌دار دیده می‌شود. «نور ظلمانی» در سده‌ی سوم نزد قرمطیان نیز معنی مبدأ شر داشته است. منصور حلاّج (م ۹۲۱/۳۰۹) نیز گفته است «جوانمردی، کس را جز ابلیس و احمد راست نیامد.»[4] (*طواسین*، ص ۴۱ و *نامه‌های عین‌القضات* ۱۸۷:۲ بند ۲۸۱).

---

۱. و فره، موی تا بناگوش رسیده است. عین‌القضات نیز در (نامه‌ها، بند ۴۲۱ و ۴۲۲ و ۱۱۸۴ و ۱۱۸۵) از شَعْرِ سیاه گفتگو می‌دارد. ولی چون این عبارت ترجمه از پهلوی به فارسی است می‌توان حدس زد که مترجمان عبارت «فره‌ی سیاه» را که اهریمنی و ضد «فره‌ی ایزدی» بوده به این صورت درآورده باشند.

۲. «نور ظلمانی» در سده‌ی سوم نزد قرمطیان نیز به معنی مبدأ شر بوده است. ن.ک: نور سیاه، ص ۲۲۴.

۳. هشام جوالیقی از اسیرشدگان خورجان (شاید: فورج ـ معجم البلدان ۱۹۸:۴) و از یاران برمکیان و امام موسی کاظم است (نجاشی ـ قهپائی ج ۶ ص ۲۳۴).

۴. متن: ما صحت الدعاوی (فی‌الفتوة) لاحد إلا ابلیس و أحمد. در *طواسین* متن عربی، ابلیس پیش از أحمد و در فارسی (شاید از ترس ستیان) به عکس آمده است.

مسئله‌ی ابلیس در تاریخ ما به دو صورت دیده می‌شود:

۱ ــ از طرف سنّیان جبری بر پایه‌ی توحید عددی با پذیرش جهنم جاویدان برای شیطان مجبور و بیچاره.

۲ ــ از طرف برخی گنوسیستها که داستانهایی برای بیان تناقضات موجود در باور توحید عددی است که راه حَلّی جز توحید اشراقی ندارد، اینان همه‌ی جهانیان را عاقبت به خیر دانسته منکر جهنم خالد (ابدی) هستند و دستور سجده بر آدم را که خدا داده بود دستوری آزمایشی خوانند. و گویا کتاب «السجع النفیس فی محاورة دلام و ابلیس» که در ذریعه ۱۴۸:۱۲، قرن ۱۰ ص۱۰۵ یاد شده است از این دست باشد.

۱ ــ ۱ ــ ابلیس از دیدگاه جبر سنّی

بنا بر حدیث «الشَّقیُّ شَقیٌّ فی بَطْنِ امّه، والسَّعیدُ سَعیدٌ فی بَطْنِ امّه، من أرادَ اللّهُ به خیراً استَعْمَلَهُ عَلَی الخیرات، و من أراد به شرًّا استعمله عَلَی الشُّرورِ = شقی در شکم مادر شقی است، سعید در شکم مادر سعید (خوشبخت) است. هر که را خدا رستگار خواهد، به کار نیکش وادارد، هر که را بدبخت خواهد به کار بدش وادارد که «سَنَسْتَدْرِجُهُم من حَیْثُ لایَعلَمُونَ ـ ۴۴:۶۸»، بنابراین باور، که عدالت از اصول دین نیست، ابلیس مخلوق خداوند و وسیله‌ای برای کشانیدن مردم به راه بد است که میبدی گوید: «از روی ظاهر زلّتی آمد از آدم و معصیتی از ابلیس. آدم را گفتند گندم مخورا! بخورد. ابلیس را گفتند: سجده کن! نکرد. أمّا سرمایه‌ی رد و قبول، نه از کردار ایشان خاست، که از جریانِ قلم و قضایِ قِدَم خاست. قلم از نتایج مشیّتِ قدم، در حقِ آدم به سعادت رفت، هم از نهاد وی مستمسکی پیدا آوردند، و جنایت وی به حکم عذر به وی حوالت کردند، گفتند: فَنَسِیَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهُ عَزماً (قرآن ۱۱۵:۲۰) ابلیس را که قلم به حکمِ مشیّتِ قدم به درد و طردِ او رفت، هم از نهاد وی کمینگاهی برساختند و جنایتِ وی بدو حوالت کردند، گفتند: أَبىٰ وَ اَسْتَكْبَرَ وَ كٰانَ مِنَ الْكٰافِرِينَ (بقره ۳۴:۲) قلاده‌ای از بهر لعنت برساختند و به حکم ردّ أزل برجید روزگار او بستند، تا هر جوهری که از بوته‌ی عمل وی برآمد در دستِ نقاد علم، نفایه آمد. عَمَلش نفایه آمد، عبادتش سبب لعنت گشته،

طاعتش داعیه‌ی راندن شده، از حقیقتِ کار او این عبارت برون داده که: «اَلْحُکْمُ لایُکابَدُو الاَزَلُ لایُنازَعُ» (کشف الأسرار ۸:۳۷۳).

همو نیز گوید: «ابلیس مهجور را از آتش بیافرید و در سدره‌ی منتهی او را جای داد تو مقرّبان حضرت به طالب علمی بر وی فرستاد و صد هزار سال او را بر مقام خدمت بداشت، آنگه زنّار لعنت بر میان او بست. آدم خاکی را از خاک تیره برکشید و ناکرده خدمت، تاج کرامت و اصطفا بر فرق وی نهاد. گفتند: این عز و منقبت آدم از کجا؟ و آن ذلّ و نومیدی ابلیس چرا؟ گفت: نَحْنُ قَسَمْنا... (*قرآن* ۴۳:۳۲) بر قسمت ما چون و چرا نیست!»(میبدی م ۵۳۰ ـ*کشف الأسرار* ۹:۷۶ چ علی‌اصغر حکمت).

۱ ــ ۲ ــ ابلیس از دیدگاه اشراقی

مدافعان گنوسیست ابلیس برای تبرئه‌ی او از سرپیچی در سجده بر آدم که دستور خدا بود (بقره ۲:۳۴) آن را دستور آزمایشی (ابتلا) نامیده‌اند که دستور واقعی نباشد. ایشان از بایزید بسطامی (م ۸۷۳/۲۶۰) چنین آورده‌اند که: «از خدا خواستم تا در حرم، ابلیس را به من بنمود، از وی پرسیدم چرا امر حق را بداشتی؟ گفت: ای بایزید! آن امر ابتلا بود نه امر ارادت. گفتم: مخالفت با حق تو را بدین روز انداخته است! گفت: ساکت! مخالفت و موافقت در میان دو ضد و دو مثل تواند بود، خدا نه ضد دارد نه مثل! مگر هرگاه من موافقت کرده بودم، آن موافقت ازمن بود، که اکنون مخالفت را پای من می‌شماری؟ کسی را توانِ موافقت و مخالفت نیست! همه از اوست. من باز هم امید به رحمت او دارم! گفتم: ولی تقوا شرط رحمت اوست! گفت: ساکت! کسی شرط می‌نهد که از پایان کار آگاه نبود، از خدای آگاه شرط بی‌معنی است!» (کوتاه شده از *کشف الأسرار* میبدی ۱:۱۶۱).

احمد غزالی نیز ادعای ملاقات با ابلیس را می‌داشته، داستان آن را سبط ابن جوزی در «*مرآت الزمان*، ص۱۱۹» به نقل از سمعانی با ناسزاگویی آورده غزالی را کذّاب خوانده است. احمد مجاهد نیز داستان را با نقل ابن مستوفی در «*تاریخ اربل*، برگ ۳» از ابن طاهر مقدسی قیسرانی سنجیده است. (مجموعه‌ی آثار فارسی غزالی، ص۶۵).

از حسین منصور حلاج، کشته‌ی ۹۲۱/۳۰۹، نیز چنین آمده است:

«موسی با ابلیس در گردنه‌ی کوه طور برخورد کرده پرسید: چه چیز تو را از سجده برآدم بازداشت؟ ابلیس گفت: دعوی توحید که داشتم، مرا بازداشت، اگر سجده کردمی همانند تو بودمی. به تو یک بار گفتند: رویت را به کوه بگردان![1] و تو برگشتی! و هزار بار به من گفتند: سجده کن! و نکردم! تا کردار چون گفتارم باشد! موسی گفت: نافرمانی کردی! ابلیس گفت: آن دستور آزمایش بود نه فرمان! موسی گفت: به هر حال روی تو دگرگون شد. ابلیس: ای موسی آن تلبیس بود و این ابلیس است، قیافه را اثری نبود! معرفت باید درست باشد که هست! موسی: اکنون یاد او کنی؟ گفت: ای موسی یاد به یاد نیاید:

ذکره ذکری و ذکری ذکره هل یکون الذاکران إلاّ معاً؟

پرستش من اکنون پاک تر و شیرین تر و آشکارتر است. من در آن هنگام به سود خودم پرستش می‌کردم ولی امروز برای محض او او را می‌پرستم، از سود وزیان و داد و ستد او ببریده‌ام، او مرا پدید آورد، تنها کرد، سرگردان ساخت، دور کرد، تا با مخلصان نیامیزم. اگر تا ابد مرا به آتش بسوزاند برای کسی سجده نکنم و سر فرود نیاورم، برای وی ضد و فرزند نپذیرم دوستی من راستین است.» (*طواسین*: ۴۵-۴۹ و **شرح شطحیات**: چ هنری کربن تهران ۱۹۶۶ م.ص ۵۱۸-۵۱۹).

تحقیر ابلیس موسی را در این روایت حلاّج، از ته‌نشین های اندیشه‌ای مانوی است.

کلینی محمدبن یعقوب م ۹۳۹/۳۲۸ در اصول کافی که یکی از چهار یا پنج کهن‌ترین کتاب اصل شیعه است حدیثی از امام صادق(ع) می‌آورد که: «أمَرَاللّه و لم یشاء و شاء و لم یأمر. أمر ابلیس أن یسجد لآدم و شاءَ أن لایسجد (اصول کافی. چ آخوندی تهران، ج ۱، ص ۱۵۰) = خدا دستور سجده کردن داد ولی آن رانخواست.

احمد غزالی در *مجالس*[2] از این برخورد موسی و ابلیس در گردنه‌ی کوه طور با

---

۱. أُنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ (اعراف ۱۴۳:۷) = به کوه بنگر!.

۲. برگ ۱۱-۱۲، به نقل از *مجموعه‌ی آثار فارسی احمد غزالی*، تألیف آقای احمد مجاهد، ص۵۵-۵۸.

اندکی دگرگونگی یاد کرده است. درآنجا در پاسخ چرا از سجده‌ی بر آدم خودداری کردی؟ می‌افزاید: نخواستم هفتصد هزار سال یکتاپرستی من آلوده شود! و در آنجا که: رویت را به کوه بگردان! و تو برگشتی، می‌افزاید: به خدا سوگند اگر برنمی‌گشتی او را می‌دیدی! در روایت غزالی به جای «روی تو دگرگون شد» می‌گوید: پوشاک تو از مَلَکی به شیطنت تبدیل شد. و نیز می‌افزاید: هر چه محبّت خدا به دیگران فزونی یابد عشق من به خدا بیشتر می‌شود. ملاقات موسی و ابلیس در راه کوه طور و گفتگوی بالا در کتاب ***بحرالمحبّة فی اسرار المودّة***، منسوب به احمد غزالی، چ بمبئی، ص۳۷ نیز با نسبت آن به «وهب بن منبه» دیده می‌شود، که از ایرانی‌زادگان گنوسیست یمن (۳۴ـ۱۱۴ هـ) شمرده شده است.

داستان ملاقات موسی و ابلیس در طور سینا و گفتگوی بالا را عطار در «الّهی‌نامه ص۱۱۱» و محمود کاشانی (م ۱۳۳۴/۷۳۵) «در *مصباح الهدایة*، ص ۳۹۰» نیز آورده‌اند. در این روایت ابلیس برای پاسخ تبدیل پوشاک ملکی به شیطنت می‌گوید: ملکیّت و شیطنت دو پوشاک عاریت هستند و تأثیری در شخصیت ندارند.

غزالی نیز می‌گفته است: هر کس توحید را از ابلیس نیاموزد زندیق است [=من لم یتعلم التوحید من ابلیس فهو زندیق] (ابن جوزی، ***المنتظم***: ۹: ۲۶۰ ***مرآت الزمان***: ۱۱۰؛ ابن أبی‌الحدید، ***شرح نهج البلاغه*** ۱: ۵۳).

جای یادآوری است که: زندیق معرّب زندیک، صفت ذم بوده، معنی آن «به نادرست تأویل‌کننده‌ی متون مقدس» می‌باشد. این صفت در دوران ساسانی به کسی داده می‌شد که بخواهد با استناد به تفسیر کتاب مقدس کاری بر خلاف مذهب دولتی کند. شاید قدیمیترین کس که بدین اتّهام محاکمه و به سال ۲۷۲م کشته شد مانی باشد.

در سده‌ی سوم میلادی دولت ساسانی می‌خواست «جبرگرایی» را که لازمه‌اش تسلیم مردم به قدرت مرکزی است رواج دهد، پس با تشکیل کنفرانس «آذر فَرَنْبَغ پیروزگر» چنانکه در بند سوم همین بخش گذشت مذهب ثنوی بومی ایران که بشر را در برابر دو مبدأ خیر و شر آزاد می‌شمرد، تضعیف نمود، و به سوی نوعی توحید گرایش داد، که بشر را در برابر یک قدرت بی‌چون وچرا مجبور نشان می‌داد. پس دادگاه «کرتیر»

مانی را به نام ثنوی زندیق بکشت. حکمی که کرتیر برای اعدام مانی صادر کرد، بی‌شباهت به این حکم غزالی نبود، که در بالا یاد شده است. غزالی که خود ابلیس را یکی از هنرپیشگان «خیمه‌شب‌بازی جهانی» می‌داند، می‌گوید هر کس شیطان را سرپیچی کننده‌ی واقعی و سرکش در برابر خدا بداند مانند مانی ثنوی است، زیرا که غزالی نمی‌خواست مثل میبدی به جبر سنّی قایل شود.

احمد غزالی خود نیز ادعای ملاقات با ابلیس می‌داشت ، سبط ابن جوزی در «مرآت الزمان، ص۱۱۹» به نقل از سمعانی داستان آن را آورده، غزالی را کذّاب خوانده است. احمد مجاهد نیز آن داستان را با همانندش که ابن مستوفی اربلی (وفات: ۶۳۷ ه) در تاریخ اربیل، برگ ۳ آورده مقایسه نموده است. (*مجموعه‌ی آثار فارسی احمد غزالی*، چ تهران، ۱۳۵۸ خ. ص۶۵).

مجدودبن آدم سنایی (۴۶۴ـ۵۲۵ ه) که ستایش‌نامه‌ی او از درگزینی وزیر در بند ۳۷ـ۱ گذشت، از در زبان حال ابلیس غزل زیرین را سروده است که شاید کهن‌ترین دفاع‌نامه‌ی فارسی از ابلیس باشد.

سنایی گوید:

با او دلم به مهر و محبّت یگانه بود	سیمرغ عشق را دل من آشیانه بود
بر درگهم، ز خیل فرشته سپاه بود	عرش مجید جاه مرا آشیانه بود
در راه من نهاد،نهان، دام مکر خویش	آدم میان حلقه‌ی‌آن دام، دانه بود
می‌خواست تانشانه‌ی‌لعنت کند مرا	کرد آنچه خواست، آدم خاکی بهانه بود
بودم معلّم ملکوت اندر آسمان	امید من به خلد برین جاودانه بود
هفتصد هزار سال به طاعت ببوده‌ام	وز طاعتم هزار هزاران خزانه بود
در لوح خوانده‌ام که یکی لعنتی شود	بودم گمان‌به‌هرکس‌وبرخودگمان نه بود
آدم ز خاک بود و من از نور پاک او	گفتم یگانه من بُوَم و او یگانه بود
گویند سالکان که نکردی تو سجده‌ای	چون کردمی که با منش این در میانه بود
جانا بیا و تکیه به طاعات خود مکن	کاین بیت بهر بینش اهل زمانه بود
دانستم عاقبت که به ما از قضا رسید	صد چشمه آن زمان زد و چشمم روانه بود

ای عاقلان عشق مرا هم گناه نیست ره یافتن به جانبشان بی‌رضا نه بود

(دیوان سنایی، چ مدرس رضوی، ص ۸۷۱ به نقل از شفیعی کدکنی در تصوف اسلامی، ص ۱۸۵-۱۸۷).

این غزل در دیوان خاقانی شیروانی (م۵۸۲ ه) چ سجادی، ص۶۱۶ به نام این شاعر و با تخلص زیر آمده است:

خاقانیا تو تکیه به طاعات خود مکن کاین پند بهر دانش اهل زمانه بود

عطار در «مصیبت نامه - ۲۴۲ - ۲۴۴» آزمایشی بودن دستور سجده بر آدم را با داستان «صوفی و دختر پادشاه» تشبیه نموده است که: دختر شاه با یک صوفی به سفر رفت، در میان راه باد پرده را پس زده، صوفی روی دختر را دیده، دل باخته سپس اظهار عشق می‌نماید. دختر می‌گوید: تو از زیبایی خواهرم بی‌خبر هستی که از دنبال ما می‌آید؛ نگاه کن ببینی! همینکه صوفی بدان سو می‌نگرد، دختر می‌گوید: دورش کنید که عاشق نیست، اگر عاشق بود، به دیگری نظر نمی‌کرد. در پایان عطار چنین نتیجه می‌گیرد:

قصه‌ی ابلیس و این قصه یکی است می ندانم تا کرا اینجا شکی است

مولوی نیز زبان حال ابلیس را چنین می‌سراید:

لطف سابق را نظاره می‌کنم هر چه آن حادث دوپاره می‌کنم

چونکه در نطعش جز این بازی نبود گفت: بازی کن! چه دانم درفزود

آن یکی بازی که بُد من باختم خویشتن را در بلا انداختم

بعد از این هم می‌چشم لذات او مات اویم، مات اویم، مات او

(دفتر دوم مثنوی، بیت ۲۶۴۴، چ نیکلسون. ص ۳۹۳، چ علاءالدوله ص۱۶۳)

۱ ـ ۳ ـ عین‌القضات و ابلیس:

دیدگاه عین‌القضات درباره‌ی ابلیس، نیز همانند دید زروانیان دوران ساسانی است که پیش‌تر دیدیم. ایشان در روند تکامل اندیشه، از ثنویت به سوی توحید، از استقلال یزدان و اهرمن کاسته، هر دو را در یک بستر فراختر به نام «آهورامزدا» نهاده مدعی شدند که دین اصلی زردشت یکتاپرستی بود، مانی بدعت دوبنی را آورده است.

عین‌القضات به جای یزدان و اهریمن، مصطفا(ع) و ابلیس رانهاده است. او در جایی که می‌خواهد مصطفا(ع) را در رأس هرم مدینه‌ی فاضله و ابلیس را در رأس هرم مدینه‌ی ضد آن قراردهد، از حضرت پیامبر حدیثی چنین آورده است که گفت: انّ اللّٰه تعالی خلق نوری من نور عزّته و خلق نور ابلیس من نار عزّته. گفت: نور من از عزّت خدا پیدا شد و نور ابلیس از نار عزّت او پیدا شد...» (تمهیدات، چ دانشگاه، عفیف عسیران بند ۳۵۱).

دفاعنامه‌ی عین‌القضات از ابلیس را من در اینجا برای آگاهی خواننده از نامه‌های پراکنده‌ی او به ویژه نامه‌های ۳۸، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۰، و *تمهیدات* بند ۲۸۳ به بعد، بیرون نویسی کرده‌ام، کوته شده‌ی نامه‌ی ۱۰۷ چنین است: مقامی در عشق هست که در آن هجر به از وصل است. ابلیس نیز در این مقام است. او یگانه‌ی وجود، سرور مهجوران، سِرِّ قدر، خالِ جمال ازل، خواجه‌ی خواجگان، معلّم فرشتگان بود، زاویه‌ی او بر ساق عرش بوده است که امروز بازیچه‌ی کودکان کوی تو شده است! (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۵۴ - ۶۵۸). تشبیه ابلیس به خال جمال معشوق در (نامه‌ها، ج ۲، بند۴۴۷) نیز دیده می‌شود. کوته شده‌ی نامه‌ی ۱۰۶ نیز چنین است: ابلیس در پاسخ اینکه چرا گلیم لعنت را از دوش نیندازی؟ گفت: چندین هزار سال معتکف کوی معشوق بوده قبول شدم و نصیب من درد آمد، از راه رحمت مرا لعنت کرد، یایِ مضاف‌الیه «لعنتی» نصیب من است، نه خود «لعنت» یا «رحمت». یادگار معشوق، چه گلیمِ سیاه، چه منسوج ممزّج!... ابلیس هنوز هم کاری بیرون از دستور نکرده است!... در پیش ملایک و از او گفت: أسجدوا لادم، در غیبت به او گفت: لاتسجد لغیری! پس ابلیس گلیم سیاه بر دوش گرفت و بیرون آمد (از دیدگاه عموم) و به نظر من (عین‌القضات) به درون رفت! (نامه‌ها، ج ۲، بند ۶۵۰). قاضی داستان تهمت دزدی به برادر یوسف را نمونه‌ای از قرآن برای دوگانگی حکم درونی و حکم برونی آورده است (نامه‌ها: ج ۲، بند ۸ و ۲۸۳).

کوته شده‌ی نامه‌ی ۳۸ چنین است. ابلیس از کسانی است که در بُعد راه قرب روند. چون عاشق در دریای کرم معشوق غرق آید و ازو گویند: خود را فراموش کردن کافی نیست... تکلیفِ لایطاق چنان است که... خود را بی‌کرم ما بینی! إفاخرج منها فانک

رجیم و اِنَّ علیک لعنتی]... هر که را ورو گذر بود از سالکان، و ازیشان سوگند خورد، و راست گوید! [وَ قٰاسَمَهُمٰا اِنّی لَکُمٰا لِمَنَ النّٰاصِحِینَ][1]... راه قرب [فَفِرّوا اِلَی اللّٰهِ][2] راه بُعد [وَ لٰاتَقْرَبٰا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ][3]... راه قرب رفتن رنج ضایع است، بُعدِ بَعدَ القُربِ ضرورت سنتِ لم یزل است... ابلیس نصیحت می‌کند. اگر سالک بپذیرد [فَدَلّٰهُمٰا بِغُرُورٍ][4] حاصل شود.

این وظیفه‌ی ابلیس است. راهِ قربِ سالک آن است که نپذیرد و مردوار بگذرد، اگر بپذیرد خدا راه بر او بزند [یُضِلُّ مَنْ یَشٰاءُ][5] اما چون سالک به مقام ابلیس رسد، آن وقت تصدیق ابلیس تواند کرد، زیرا که اکنون صاحب ذوق است... گاه سالک گرم روتر از ابلیس بود، پس لامحاله ابلیس را در راه واز بیند و ازو درگذرد. اینجاست که ابلیس گوید: این مرد از من سیه‌گلیم تر است.

«فتحه» چنین مرد بوده است (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۲۲ و ۵۲۵)... پرده دار شاه حبش که تو او را ابلیس خوانی اینجا معلوم شود. دع الشرّ یعبرا! (نامه‌ها، ج ۱، بند۹۸ و ۷۹۲) عین‌القضات در دفاع از ابلیس گوید: فرمان بیرون است و ارادت درون (نامه‌ها، ج ۱، بند۹۸) و نیز گوید: تو چه دانی ابلیس کیست! شحنه‌ی مملکت است که صد و بیست و چهار هزار نبی زخم او خورده‌اند...

از «برکت» شنیدم که «فتحه» می‌گفت: ابلیس گفته بود، در عالم از من سیه‌گلیم تر فتحه بود و بس (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۳۳). از خواجه احمد غزالی شنیدم که ابوالقاسم گرگانی هرگز نگفتی ابلیس! بل گفتی: خواجه‌ی خواجگان، سرور مهجوران... برکت گفت سرور مهجوران به است. از جمله‌ی غلطها آن است که بر ابلیس صلوات دهند، زیرا که تحفه‌ی او از دوست لعنت آمده است و آن را دوست تر دارد! (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۳۴) و نیز: ابلیس داعی ازراه خدا است به دستور او، و محمد(ص) داعی به راه او است... آنچه نانوشتنی است نانوشته به! و دع الشرّ یَعْبُر (همانجا، بند۵۰۹) و نیز گوید: گیرم خلق

---

۱ . قرآن کریم. اعراف ۲۱:۷.
۲ . قرآن کریم ذاریات ۵۰:۵۱.
۳ . قرآن کریم. بقره ۳۵:۲.
۴ . قرآن کریم ۲۲:۷.
۵ . قرآن کریم ۲۷:۱۳.

را ابلیس اضلال کند، ابلیس را بدین صفت که آفرید؟... أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّیَاطِینَ عَلَی الْکَافِرِینَ[1] (نامه‌ها، ج ۲، بند ۹). دانی ابلیس چه کسی است که چندین هزار سال است که او را مهجور کردند و او را گفت: اسجدا این مسکین بنا بر امر پنهانی گفت: بر آنچه از گل ساختی سجده نمی‌کنم! و در پاسخ لعنت، گفت: چون خلعت از تو است خواه لعنت گیر خواه رحمت! برای عین‌القضات که خود به مرحله‌ی توحید اشراقی رسیده بود، اهرمن یا «نور سیاه»، از مبدأ بودن تنزل رتبه یافته به صورت «خالِ جمالِ» معشوقِ حق و «زلف سیاه» محبوب بزرگ جلوه کرده است. قاضی، أذان روحانیین = [یهدی مَن یَشاءُ] = (نور سفید) را با [یُضِلُّ مَنْ یَشاءُ][2] که = (نور سیاه) است یکی می‌داند و پرستندگان به امیدِ حلوا و قلیه‌ی بهشت را کمتر از زنان می‌شمرد. دفاع از «نور سیاه» را عین‌القضات در (نامه‌ها، ج ۲، بندهای ۳۸۳ و ۳۸۴) نیز طرح کرده است. شرّ حقیقی وجود ندارد، شیطان نیز شرّ نسبی است مانند به حجامت کشیدن مادر کودک را (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۱۵ و ۴۴۱) «أعوذ بک منک» بدین معنی است (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۴۸). قهرش همه لطف و غضبش همه راحت است (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۶۶).

۱ ــ ۴ ــ مکر و استدراج

به معنی درِ باغ سبز نشان دادن و گمراه کردن است. اما قاضی می‌گوید: چندان که خواهی عنایت و الطاف هست و چندان که خواهی ناپاکی و مکر و استدراج هست... «وَاللَّهُ خَیْرُ الْمَاکِرِینَ ـ آل عمران ۳:۵۴» (نامه‌ها، ج ۱، بند ۳۱۵) فریاد از مکرِ ازل! «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَیْثُ لایَعْلَمُونَ ـ اعراف ۷:۱۸۲» (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۷۵) که نور سیاه را در صورت نهنگ سفید عرض کنند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۸۴).

دفاع از ابلیس در مسأله‌ی «صلح کل الّهی» یا «خیمه شب بازی الهی ـ جهانی» تا سده‌ی هفتم نزد عطار نیز دیده می‌شود: لعنت آن تو است، رحمت آن تو، بنده آن تو است و قسمت آن تو (عطار، *منطق الطیر*).

---

۱. قرآن کریم مریم ۸۳:۱۹.

۲. قرآن کریم رعد ۲۷:۱۳.

۱ ـ ۵ ـ نور سیاه یا قبض ابدی

یا به اصطلاح قرمطیان «نور ظلمانی» که در عنوان «تاریخچه‌ی دفاع از ابلیس در دوران اسلام» بند ۶ ـ ۱ همین بخش گذشت، ته‌مانده‌ی اندیشه‌ی دوبُنی ایرانی است که با «علم نورانی»[۱] در دو سده‌ی نخستین اسلام پیوند می‌داشته است. واژه‌ی «نور» در اصطلاح علم نورانی یا فلسفه‌ی «خسروانی» معنایی نزدیک به معنی «وجود»[۲] در فلسفه‌ی ملاصدرا (۹۷۹ ـ ۱۰۵۰) داشته، و یا اینکه تنها تبدیل اصطلاح در آن باشد (ذریعه ۳۵۴:۲۴) پس «نور سیاه» و «نور سفید» دو مبدأ خیر و شر خواهند بود که در فلسفه‌ی زروانی پیش از اسلام آهسته آهسته، پس از دو کنفرانس آذر فرنبغ و آذر پادمارسپندان بند ۳ ـ ۲ / ۲ و ۵ همین بخش به مرتبت دو فرزند «زروان» تنزل یافتند و در توحید اشراقی اسلامی به دوآلیسم «وجود ـ عدم» تبدیل شدند تا تضادی آشکار با توحید عددی یهودی نداشته باشد. پس «نور سیاه» تا آن جا که «عدمی» فرض شود، نیاز به علّت ندارد (زیرا که علت عدم را بی‌علتی بس است) و اگر شیطان موجود فرض شود، پس ناگزیر شرّ نسبی و اضافی خواهد بود، نه شرّ مطلق، زیرا که همه چیز در پایان عاقبت به خیر خواهد شد. عین‌القضات که قبض و درد ابدی (خلود در جهنم) را نمی‌پذیرد و به گونه‌ای خیمه‌شب بازی جهانی باور دارد و همه چیز را عاقبت به خیر می‌شمرد، در اینجا «نور سیاه» را به قبض ابدی و کمال درد تفسیر نموده، معترضانه می‌گوید: از این نقطه، در مشاهده‌ی علم ازل هیچ بویی به مشام من نرسیده است البته، اما شنیده‌ام که فتحه سر قولی گفت: بباید ترسید از خدایی که داند که فردا چه خواهد بود...»(نامه‌ها: ج ۱، بند ۵۴۱).

۱ ـ ٦ ـ تشبیه نور سیاه به نهنگ دریای استغنا

عین‌القضات گوید: «نور سیاه» در صورت نهنگ سفید بر سالک عرض کنند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۳۸۳ و ۳۸۴) آخرین حجاب که به ولادت ثانی فروریزد نوری سیاه

---

۱. ن. ک: غلو تقصیر، در عنوان «فلسفهٔ نور از غلات تا سهروردی» در همین بخش.

۲. ابن تیمیه (۶۶۱ ـ ۷۲۸) در ردّ بر مشکاةالانوار غزالی می‌گوید: غزالی در فصل اول کتاب خود، «نور» را به معنی «وجود» می‌داند. (*بغیة المرتاد فی الرد علی المتفلسفة والقرامطة والباطنیة* ج قاهره، ۱۳۲۹ هـ، ص ۱۳) پس «نور سیاه» به معنی وجود شریر و سیاه است.

است که ثنویان در آنجا بمانده‌اند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۲۴).

یا ایهاالکافرون، ظاهرش خطاب به کافران اما حقیقتش نهنگی است که چندین هزار ابوبکر و عمر در دم فروکشد (*نامه‌ها*: ج ۱، بند ۴۴۹).

یک قرن پس از عین‌القضات عطار را می‌بینیم که هفت وادی سلوک را به دو مرحله‌ی خواستن (۱ـطلب، ۲ـعشق) و سه مرحله‌ی آموختن ۳ـعلم کثرت، ۴ـبرزخ ۵ـعلم وحدت) و دو مرحله‌ی وصول (۶ـفنا، ۷ـبقا) تقسیم نموده است. عطار وادی چهارم (برزخ) را دریای استغنا نامیده گوید: سالکان بایستی پس از آموختن علم کثرت از این دریا بگذرند تا بتوانند به علم وحدت برسند:... نهنگی که خدا در دریای استغنا جا داده است، مانع می‌شود که هر سالک بتواند به سادگی ازاین مرحله بگذرد (*منطق الطیر*، گفتار ۴۴، داستان۵، منزوی. سیمرغ و سی مرغ. ج دوم، تهران. انتشارات سَحَر ۱۳۵۸خ ص ۶۴).

۱ ــ ۷ ــ قبض و بسط

طبق اصول توحید اشراقی، شرور همگی عدمی هستند. و بنابراین یک پرسش بی‌پاسخ می‌ماند: «قبض» که درد ابدی است چگونه پیدا می‌شود؟ قاضی نامه‌ی چهلم را در پاسخ به این پرسش نگاشته است: خدا چیزهایِ گوناگون آفریده و هر یک را قوتی است مناسب با حوصله‌ی او. بسط قوتِ یک گروه است و قبض قوتِ گروهی دیگر. پس شرِّ نسبی یا قبض، قوتی مناسب برای گروهی است، لیکن شرّ مطلق وجود ندارد.

۱ ــ ۸ ــ اصل تضاد

عین‌القضات مانند همه‌ی گنوسیستهای هند و اسماعیلیان ایرانی توجهی خاص به تناقضهای موجود در جهان دوبنی می‌داشته، آنها را جفت جفت، کنار هم نهاده با جمله‌هایی مانند «و من النقیض فاعتبر یاذالبصر = بر پایه‌ی تناقض‌ها راهیابی کن!» آنها را به رخ می‌کشد (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۲۱ تا ۴۲۳)؛ ای عزیز حکمت آن باشد که هر چه هست و بود و شاید بود نشاید و نشایستی که به خلاف آن بودی. سفیدی، هرگز بی‌سیاهی نشایستی، آسمان بی‌زمین... جوهر بی‌عرض،... محمد بی‌ابلیس... طاعت

بی‌عصیان... کفر بی‌ایمان صورت نبستی و همچنین جمله‌ی اضداد. «و بضدها تتبّین الأشیاء» (تمهیدات، بند ۲۴، ص ۱۸۶ - ۱۸۷). چنانکه معلوم است یک فصل از رسایل *اخوان الصفا* نیز ویژه‌ی اضداد ساخته شده است.

۱ ـ ۹ ـ پایان صلح کل و خیمه‌شب بازی

چنانکه در بخش ۲ بند ۳ و ۵ ص ۱۳۸ و ۱۹۸ دیدیم هم حکومت ساسانی و هم خلیفگان بغداد، مذهب جبر را که برای تقویت سانترالیزم دولت مناسب‌تر می‌بود تقویت می‌کردند و پیروان اختیار (مانند مانویان) را زیر پیگرد می‌نهادند، ساسانیان از راه توحید اهورامزدایی و زروانی و میترایی و خلیفگان عرب از راه توحید عددی سنّی این کار را سامان می‌دادند.

پس برخی از گنوسیستهای مسلمان دور از سیاست که جلال قدر لم یزل را پاک از هر گونه آلایش به ظلم و ستم می‌خواستند و خود از هرگونه بدبینی و نومیدی بدور بودند، ناگزیر جهان را یک صحنه‌ی بازی پنداشتند که همه‌ی بازیگران آن عاقبت بخیر خواهند بود. عین‌القضات از روایت: [إنّ للّه سوطاً یسوق به عِبادَهُ الی الجنّة و هو جهنم] چنین برداشت می‌کند که: خدا جهنم را از راه رحمت آفرید، تا مردم را از آزار یکدیگر باز دارد (نامه‌ها: ج ۲، بند ۲۰۴ - ۲۰۶) در تفسیر آیت [کم اهلکنا من قبلهم من قرن (قرآن ۶:۶)] می‌گوید: همه دوستانند، ما دشمنان را یاد نیاوریم. [نسوالله فنسیهم (قرآن: ۶۷:۹)] (نامه‌ها: ج ۲، بند ۲۶۲) و در (نامه‌ها: ج ۲، بند ۱۶۵) گوید:

پشت این مشتی مقلّد خم که کردی در رکوع
در بهشت ارنه امید قلیه و حلواستی

عین‌القضات درباره‌ی استادش فتحه گوید: اگر سالکی گرم‌روتر از ابلیس بود، ابلیس را لامحاله در راه واز بیند و از او درگذرد و ابلیس گوید: این مرد از من سیه‌گلیم‌تر است. فتحه سر قولی گفته است، که ابلیس گاه گاه گوید: در جهان از من سیه‌گلیم‌تر آن مرد آمد (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۲۵).

قاضی برای بیان نظریهٔ خیمه‌شب بازی الّهی در (نامه‌ها، ج ۳، بند ۵۸) جهنمیان را

نیز مشمول رحمت خدا شمرده گوید: آیت «إنّ لهم النّار = آتش جهنم (دوزخ) برای آنان است (نحل ۶۲:۱۶) صفت دوستان است زیرا که «لیس فی‌القرآن ذکرالاعداء» در قرآن از دشمنان یاد نشده است. عین‌القضات آتش جهنم (دوزخ) را با آتش طور موسی یک جنس دانسته، و چون دربارهٔ آتش طور در قرآن چنین دارد که: فلما جائها نودی أنْ بورک من فی‌النار و من حولها = چون به آتش (طور) رسید ندا داده شد که: مبارکباد برای کسی که در آتش (طور) و پیرامون آن است، پس آتش جهنم نیز مبارک است و فرق میان آنها نیست.

بند هفتم
شناخت خداوند و پیوند با او

۱
شناخت خداوند از دیدگاه گنوسیست‌های مسلمان بدیهی است.

می‌دانیم در مشرب پان ته‌ئیسم، اصلِ وجود خداوند بدیهی است و هر کس این درک ندارد همانند حیوانات است و در آخرت نه بهشت دارد و نه دوزخ. (گفته‌ی ثمامةبن اشرس[1] در فرق بین الفرق بغدادی، ص۱۵۷) زیرا که خدا همه چیز است و همه چیز انکارپذیر نباشد. مرجیان غیلانی مانند همه‌ی گنوسیست‌های دیگر، چون در سده‌ی دوم سنی‌گراتر شدند، پذیرفتند که معرفت به خداوند دو درجه دارد: علم به

۱ . ثمامة ابن اشرس از موالی قبیله‌ی نمیر که مادرش بردهٔ ایشان بود. او به جرگه ادیبان وابسته به خاندان برمکی پیوست (طبری ج۱ ص۸۴۳). و در حضور مامون عباسی امامیان را بر زیدیان ترجیح می‌داد (همان کتاب ج۱۱ ص۶۵۱). او به سال ۲۰۹ مورد استشاره‌ی مامون در تعیین سرداران می‌بود (ج۱۱ ص۱۰۶۷) او پیشوای فرقه‌ی ثمامیان از معتزله بود که از راه پان ته‌ئیسم وجود خداوند را بدیهی می‌دانستند و کسی که این شناخت بدیهی را نداشت مانند حیوان بی‌تکلیف (بی‌کیفر دوزخ و پاداش بهشت) می‌شمردند. بغدادی گوید: ثمامه راهنمای مامون در فلسفهٔ اعتزال بود. او نماز آدینه را به مسخره می‌گرفت و اسیر گرفتن و برده‌داری را حرام می‌شمرد. او و زیّات وزیر و ابن دواد از سران معتزله واثق خلیفه را از جنبش احمد ابن نصر ترسانیدند. این احمد از خاندان عباسی بود و گروه امر به معروف تشکیل داده معتزلیان را تکفیر می‌نمود و خدا را مانند سلفیان جسم دیدنی می‌دانست تا آنجا که واثق احمد را به سال ۲۳۱ گردن زد، متوکل عباسی نیز پس از کودتای سال ۲۳۲ زیّات را در زیر شکنجه کشت، پس ثمامه به مکه پناه برد، لیکن او را در میان صفا ومروه کشتند (الفرق بین الفرق، ص ۲۵۷ - ۲۵۹).

نخستین درجه‌ی آن ضروری و «اضطراری»، یعنی بدیهی است پس حکم شرعی بدان تعلق نگیرد، درجه‌ی دوم آن، علم به صفات او کسبی و نظری است، پس به حکم شرع دانستن آن واجب است (ن.ک.مقالات‌اشعری،چ ۱۹۵۰ م، ج ۱، ص ۲۰۰، بند ۷) اشعری چیزی نزدیک به همین معنی را در (ص ۱۱۸ همان چاپ) به فرقه‌های یکم و پنجم رافضیان نسبت داده است. پس گنوسیستها و از جمله‌ی ایشان عین‌القضات علم به مسائل متافیزیک را به دو بخش تقسیم می‌کنند ۱ـ علم به وجود خدا که بدیهی است ۲ـ علم به صفات خدا که نظری است. لیکن در سدهٔ ششم عین‌القضات در نامه‌های نیمه‌پنهانی خود عبارت [السّلام علینا و علی عبادالله الصالحین] را مکرراً برای اثبات پان‌ته‌ئیسم قرآنی به کار می‌برد، به ویژه در (نامه‌ها، ج۳، بند ۹۱ و ۹۲) و همچنین همه‌ی نامه‌ی ش۱۴۶ برای اثبات پان ته‌ئیسم اسلامی به کاری شبیه استدلال منطقی پرداخته است که شاید کهن‌ترین استدلال پس از سخنان حلاج باشد. ن.ک: بند یکم از بخش دوم ۱ ـ ۳ پان‌ته‌ئیسم هند و اسلامی.

ما در زیر، نخست به شناخت از نظر عین‌القضات و سپس به روند تکاملی اندیشه‌ی پیوند انسان با خداوند می‌پردازیم

۲
شناخت از نظر عین‌القضات

۲ ـ ۱ ـ فرق علم و معرفت

قاضی مانند بیشتر عارفان «علم» و «معرفت» را از هم جدا می‌داند و آنها را در برابر هم می‌نهد؛ «علم» آن است که هرگاه آموزگاری آن را درچند جا بیان کند، همگی آن را یکسان، مانند او بفهمند، «معرفت» آناست که جز با الفاظ متشابه (چندپهلو) نتوان آن را بیان نمود. (*زبدةالحقایق*، چ عفیف عسیران، تهران، فصل ۶۱، ص۶۷) سپس در فصل ۶۲، ص۶۸ـ۶۹ گوید: معرفت علم لدنی (خدادادی و ناآموختنی) است و با عبارتهای متشابه (چندپهلو) نیز فهمیدنی نباشد، بلکه همانند بیانات عاشقانه است که جز با احساس شخصی قابل درک نیست و برای دیگران بیان‌پذیر نباشد؛ در میان نفی و اثبات

که «علم» بیچاره می‌شود، «معرفت» دست به کار می‌گردد. قاضی گوید:

هست در وصف تو به وقت دلیل　　　نطق تشبیه و خامشی تعطیل

و اینجا نظر مردان، یعنی معرفت، می‌باید که دست دهد، تا در میان نفی و اثبات او را گم نکند (نامه‌ها: ج ۱، بند ۱۳۰).

پس هدف عارف از به زبان آوردن مطلبی که جز با احساس شخصی قابل درک نیست، باید تحریک شنونده به اندیشیدن فرض شود، تحریک اندیشه‌ها بزرگترین انگیزه‌ی همه‌ی عارفان در همه جای دنیا و همه‌ی ادوار تاریخ بوده است، انگیزه‌ی ایشان در چسبیدن به واژه‌های چندپهلو و پرهیز از بیان آشکار، بیش از هر چیز بیم ایشان از بیان حقیقت و به گفته‌ی عین‌القضات «عصمة الدّم» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۰۱) بوده است که هرگاه قانون «کلّموا الناس علی قدر عقولهم»[1] را مراعات نکند سر در بازد (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۶۲) یا بر وی خندند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۰۸) نیز عنوان شطح بند ۲۷ - ۱ دیده شود.

۲ ــ ۲ ــ الهام و شعر رمزی

بر همان زمینه که مسائل ذوقی و عرفانی درک شدنی است ولی قابل انتقال به الفاظ معمولی نیست، عین‌القضات برخی شعرها را مانند الهام رمزی دانسته گوید: مانند آینه است که هر کسی فهم خود را در آن جسته از آن برداشت می‌کند و به گفته‌ی مولوی: هر کسی از ظن خود شد یار من! گوینده‌ی شعر نیز چون یکی از خوانندگان است، مانند سازنده‌ی آینه که خود نخستین بیننده است ولی نمی‌تواند مانع خودبینی دیگران شود (نامه‌ها: ج ۱: بند ۳۵۰). پیوندی میان شعر و خواننده پیدا می‌شود که هیچ ارتباط با گوینده ندارد، او از تفسیرهای آیندگان ناآگاه است.

و از این رو عین‌القضات به خود اجازت می‌دهد که شعر دیگران را تفسیر کند و زبان حال کسی قرار دهد که از خواست گوینده به دور است. او شعر رودکی:

بانگ جوی مولیان آید همی　　　بوی یار مهربان آید همی

رازبان حال ابوبکر در خارستان میان صحرای مکه به مدینه فرض کرده است (نامه‌ها: ج ۱، بند ۷۷۱).

---

۱. اخوان الصفا ج ۲ ص ۱۲۲.

۳

روند تکاملی اندیشه‌ی ارتباط انسان با خداوند

با توجه به آنچه درباره‌ی رابطه‌ی خداوند با مردم از دیدگاه توحید عددی و توحید اشراقی پیش از اسلام گذشت، می‌بینیم که در کشاکشهای ایده‌ئولوژیک در میان ملتهایی که به اسلام درآمده بودند، در سده‌های آغازین، همان گفتگوها به شکلی تازه و به زبان تازه‌وارد عربی از نو مطرح می‌گردد؛ در آغاز سده‌ی چهارم به دست ابوالحسن اشعری (۲۶۰ - ۳۲۴) و در آغاز سده‌ی پنجم به دست عبدالقاهر بغدادی اسفراینی (م۴۲۹) آن اختلافات نوشته شده است و من در زیر به برخی از آنها اشاره خواهم نمود

۳ ـ ۱ ـ تعلیم پیر یا هدایت خدا در هرم فرهنگی جامعه؟

آیا برای رسیدن به حقیقت و اتصال به حق آموزش و کوشش و به اصطلاح عارفان «ارتیاض و تعلیم» شرط اصلی است یا هدایت و توفیق الهی بسنده است؟ این پرسش یکی از گفتگوهای «روحانی و حنیف» است که در پیش‌تر یاد شد، پاسخ روحانیان که در دو سده‌ی نخستین همان گنوسیستهای مسلمان بودند شق اول بود، در برابر ایشان سنّیان مانند «حنفا» هدایت خداوند را اصل می‌شمردند.

اشعری یادشده، به «عبّاد» دیدگاه روحانیون و به «جبائی» دید حنیفان را نسبت می‌دهد (**مقالات اشعری** ۲۷۲:۱ و ۱۲۲:۲). هجویری م۴۶۹ هـ. گوید: سهل شوشتری (۲۰۰ - ۲۸۳ هـ)مجاهدت را سبب مشاهدت می‌دانست و سنّیان گویند هدایت خداوند موجب مجاهدت می‌شود (*کشف المحجوب*: ۲۵۲ - ۲۵۵). عین‌القضات پس از آوردن چند عبارت متناقض گوید: هدایت ایزدی ثمرهٔ راه رفتن بود (نامه‌ها، ج۳، بند۱۹۳).

در سده‌ی چهارم اسماعیلیان، رئیس مدینه‌ی فاضله را اعلم ناس و دارای فرّه‌ی ایزدی می‌شمردند که هنگام القای دستور، معصوم از خطا می‌بود، و در رأس هرم فرهنگی جامعه‌ای همانند حکومتهای تک‌حزبی امروز بود، و زیردستان او، هر بالاتر معلم و مرادِ زیردست خود بود، تا به قاعده‌ی جامعه می‌رسید، که از جاهلان بی‌سواد تشکیل می‌شد. و چون در این هرمِ فرهنگی سرنخ همه‌ی دانشها به دانشمندترین مردم

(امام) یا «انسان کامل» می‌پیوستند، اسماعیلیان با اینکه مانند همه‌ی گنوسیستها اصل ارتیاض و تعلیم را مقدم بر هدایت و توفیق می‌شمردند، علوم را به دو بخش فیزیکی و متافیزیکی تقسیم می‌نمودند. *الف:* دانشهای فیزیکی را با خرد آدمی قابل شناخت و حل شدنی می‌شمردند *ب:* از مسائل متافیزیک، تنها وجود واجب تعالی را ایشان از راه پان ته‌ئیسم بدیهی و انکارناپذیر می‌شمردند، و درباره‌ی مسائل اخروی همانند بهشت و دوزخ که با عقل ثابت نمی‌شود می‌گفتند: برای پذیرش آنها نیاز به معلم معصوم داریم، که در رأس زنجیره، معلمان قرار داشته باشد، مسائل نادیدنی را نتوان از خلیفه‌ی جاهل پذیرفت، پس نیاز بشر به معلم معصوم تنها در مسائلی است که با عقل آدمی اثبات شدنی نباشد، ولی غزالی (۴۵۰ ـ ۵۰۵) برای به کرسی نشاندن ادعای خلیفه و حق بجانب نشان دادن خرافات سنّی، سخن گنوسیستها را وارونه کرده گوید: باطنیان منکر عقل بشرند و آدمی را در شناخت نیازمند معلم شمرند. غزالی پرسش «روحانی ـ حنیف» بند (۵ ـ ۴ / ۱) را که [آیا برای رسیدن به حقیقت کوشش آدمی اصل است یا هدایت خدا؟] بدین شکل تغییر می‌دهد که: [آیا برای معرفت، عقل لازم است یا امام معصوم؟] غزالی با این فریبکاری می‌خواست گنوسیستها را در برابر خردگرایی قرار دهد و ایشان را در برابر افکار عمومی محکوم نماید. عین‌القضات با همه‌ی احترامی که برای خاندان گنوسیست غزالی می‌دارد و گناه درباری شدن محمد غزالی را به بزرگواری برادر کهتر او احمد غزالی می‌بخشد و او را نیز «خودمانی» «و از ما» می‌شمرد (تمهیدات: بند ۳۶۶) و سخنان او را مستوفا شمرده باز می‌گوید: او در این حمله بر تعلیمیان اسماعیلی مقصر است (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۶۶ تا ۱۷۳) زیرا که عین‌القضات میان علم شطرنج که آموختنی است و علم ابراهیم و بوبکر و علی(ع) که ناآموختنی است، فرق می‌داند.

عین‌القضات در این نامه از سیستم شناخت و «هرم فرهنگی» نزد تعلیمیان دفاع کرده به هر یک از بزرگان اولیاء؛ ابراهیم، موسی، بوبکر، علی(ع) و دیگر دارندگان فرّه‌ی ایزدی، در آن هرم فرهنگی جایگاهی مشخص می‌دهد. که گنوسیستها آن را عصمت می‌نامند. و آن را با دلیل گنوسیستی «قاعده‌ی لطف»[1] اثبات می‌نمودند.

---

۱ ـ «دلیل لطف» یعنی وجوب لطف از طرف خدا را سنیان سلفی نپذیرفته می‌گفتند: ما نمی‌توانیم ←

شاید برای جبران همین تندروی‌ها بود که عین‌القضات در همین جا یک باره برخلاف همه‌ی سخنانش سنّی‌نمایی کرده، منکر «عصمت» از همه کس و از جمله از پیامبر می‌شود (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۷۶ ـ ۱۷۷) ولی چنانکه می‌دانیم این پوزش و ظاهرسازی‌ها مانند پوزشهایی که در واپسین نامه‌اش (ج ۲، ش ۹۸ بندهای ۵۵۱، ۵۵۴، ۵۵۹، ۵۶۲، ۵۶۳) آورده است، سودی نداد و یکی از اتهامات که عین‌القضات را محکوم به مرگ کرد باطنی بودن به معنی دوری از تسنّن بود.

قاضی در (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۰۹) نیز هر دو عامل کوشش آدمی و هدایت خدا را پذیرفته و برای هر کدام چند دلیل از آیات آورده است، و در (نامه‌ها، ج ۳، بند ۱۹۳) گوید: «هدایت ایزدی ثمرهٔ راه رفتن بود».

۳ ـ ۲ ـ آموزش

عین‌القضات، طلب علم را واجب می‌داند و همواره از آیت: فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ (نحل ۱۶:۴۳) و حدیث «طلب علم فریضه‌ی هر مرد و زن مسلمان است» را به یاد می‌آورد (نامه‌ها: ج ۲، بند ۲۱۱).

او تعلیم را نیز واجب می‌داند. پنهان کردن علم را حرام می‌شمرد: «مفت بیاموزان چنانکه به مفت آموختی» (نامه‌ها: ج ۲، بند ۳۷۳ و ۶۳۰) خدا را با علما عهدی است که از خلق هیچ پنهان ندارند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۲۲۲). آری تناقض موجود در زندگی قاضی گنوسیست در سایه‌ی سلجوقیان سنّی گاهی او را از ترس، به تحریم برخی علم ها!! نیز وادار کرده است (نامه‌ها، ج ۲، ۳۱۵ و بند ۱۰۲ و ۱۰۳). «ارجو که مطالعتش وبال نبود، بر تو و بر دیگران... اگر کسی را... یابم، چون دو سه سال به حکم من زندگانی کند... این حقایق را بر او مکشوف توانم کرد.» (نامه‌ها، ج ۱، بند ۴۵۵). «از علم خواندن هیچ رنج نیست اِلاّ در راه طلب کتاب. واگرنه، لذیذتر از علم خواندن در دنیا هیچ لذّتی نیست»[1] (نامه‌ها: ج ۲، بند ۶۲۸). او سه مرحله‌ی آموزشی: ادراک حسی، ادراک عقلی، و معرفت

← برای خدا تکلیف معیّن کنیم، ظلم خدا نیز عدل است.

۱ . قاضی در (نامه‌ها: ج ۱، بند ۴۴۱) نیز دستور خرید کتاب *قوت القلوب* را داده است.

معیّن کرده گوید: «من در این عالمها گذر کرده‌ام» (نامه‌ها: ج ۱، بند ۲۴۴) و در (نامه‌ها: ج ۲، بند ۱۳۰) درجات علم را به شش رسانیده است. ادراک از نظر قاضی موقوف بر دو چیز است، یکی قابل اکتساب و آموزش نزد پیر است، و دوم ذوقی و فطری است. (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۲۱)، به اتفاق جهانیان جاهل را رجوع باید کرد با عالمی (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۱۶) و همه را اجتهاد نرسد (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۲۷) قاضی اجتهاد را حق صاحبدلان می‌داند (نامه‌ها: ج ۱، بند ۷۱۹) او اجتهاد را درجتی علمی می‌شمرد (نامه‌ها: ج ۲، بند ۴۲۸) دو حکم متناقض دو مجتهد هر دو را برحق می‌داند (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۲۷) پیر را مجتهد و امام دانسته گوید: اینجا تو را پیری رسد... بدانی که اجتهاد چیست و قرشی کیست، والأئمة من قریش چه معنی دارد؟ (نامه‌ها: ج ۱، بند ۳۹۲).

۳ ـ ۳ ـ پیر و مرید

«پیری کار راهبری انسان آگاه است مَرْ مرید ناآگاه» را، خواه به درجه‌ی «نبی» یا «ولی» یا «واصل» رسیده یا نرسیده باشد: عین‌القضات درباره‌ی پیروی نادان از داناتر از خود نیز دچار تناقض گنوسیسم و تسنّن خود هست. وی می‌گوید: اتفاق جهانیان است که جاهل را رجوع به عالم باید (نامه‌ها: ج ۱، بند ۷۱۶) تا راهی که دیر رفته بود از او برگیرد (نامه‌ها، ج ۲، ۶۶۲) و راه دشوار آسان گردد (نامه‌ها، ج ۲، بند ۴۷۵) او مجتهد را «صاحبدل» می‌خواند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۷۱۹) او قاعده‌ی «بی‌پیر بی‌دین است» را می‌پذیرد (نامه‌ها، ج ۱، بند ۹۶ و ۷۹۱)، و (*تمهیدات* بند ۱۵) و حتی او پیرپرستی را به از خداپرستی می‌داند (نامه‌ها: ج ۲، بند ۱۲۰) (ولی چون او یک گنوسیست است که به تسنّن سیاسی و حکومت خلفای عرب گردن نهاده است، و از آن مهمتر او در زیر ساطور سلجوقیان می‌زیست که برای جلب حمایت بغداد کاسه‌ی تسنّن خود را گرم‌تر از آش خلیفگان نشان می‌دادند. پس مجبور به مخالفت با اصل «تعلیم» اسماعیلی است. او در نامه‌ی ۷۵ (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۶۴ تا ۱۸۳) که قصیده‌ی ناصرخسرو اسماعیلی را بدون ذکر نامش (شاید از ترس حکام سنّی) آورده، به اصل تعلیم اسماعیلی که همان «پیری و مریدی عارفان» است، حمله می‌کند.

قاضی در اینجا سخنان محمّد غزالی را نیز برای تعلیمیان کافی ندانسته غزالی را «مقصّر» می‌خواند (نامه‌ها، ج۲، بند ۱۶۶). قاضی حاضر بودن را شرط پیر و معلم دانسته گوید: جالینوس روی واپوشیده کس را طبّ نیاموزد (نامه‌ها، ج۲، بندهای ۱۲۰ و ۵۱۳). گویا روی سخن او در اینجا نیز با ما دوازده امامیان باشد. باری با همه‌ی حمله‌های قاضی بر اصل تعلیم گنوسیستی اسماعیلی باز همین دیدگاه او در «پیر و مرید» پنجمین اتهام او و سبب تکفیر و ریختن خون وی گردید (*شکوی‌الغریب*، ص ۱۰-۱۱).

۳ ـ ۳ ـ کفر و شک، تکامل اندیشه

از رسوباتی که از روشنفکران مانوی، قدری، اسماعیلی، برای عین‌القضات برجا مانده، تفسیر کفر و شک است که مانند آن را اشعری به جهمیان گنوسیست سده‌ی دوم نسبت داده است (مقالات ۱:۱۹۸ و ۳۱۲) محاسبی صوفی (م۲۴۳/۸۵۷) در *النصایح و الرعایه* شک را پایه‌ی تصوف نامیده است که شکننده‌ی جهل مرکب باشد. غزالی در *المنقذ من الضلال* و *فضایح الباطنیه* گوید: اسماعیلیان، و پیش از ایشان مانویان، در مناظره به تشکیک اهمیت بسیار می‌دادند.[1]

عین‌القضات مانند جهمیان جهل و کفر را مترادف می‌نهد و مانند اسماعیلیان شک را نخستین پلکان دانش‌پژوهی دانسته می‌گوید:

«درنگر تا به کفر اول (ظاهراً جهل مادرزادی بشر است) بیناگردی. پس راه رو! تا ایمان عموم (معلومات عمومی کلاسیک) به دست آوری. پس جان کن! تا به کفر ثانی (شک در علوم کلاسیک) بینا گردی. پس علم وحدت طلب کن تا ایمان خصوص را بیابی. پس از این، اگر دولتی باشی به کفر ثالث (ظاهراً مرحله‌ی فنا) در نهاد خود بینا شوی... «فی ظلمات ثلاث»[2] (نامه‌ها، ج ۱، ۴۷۹ بند ۷۹۹).

و نیز گوید: «و تا قعر نفس کافر راه دراز است... و به کفر ثالث که در نهاد آدمی

---

۱ . البته غزالی، شک را برای اسماعیلیان نکوهیده است ولی خود، در «منقذ من الضلال» خستوانست که از همین راه شک به عرفان حقیقی رسیده است.

۲ . قرآن کریم زمر ۳۹:۶. نسفی (۴۶۲ ـ ۵۳۸) در تفسیر گوید: می‌آفریندتان... در سه گونه‌ی ظلمت: غلاف کودک، رحم، شکم مامک (تفسیر نسفی چ بنیاد فرهنگ ۱۳۵۴خ ص۶۶۱).

است بینا نگردد. اول کفر علم بود، پس کفر عمل بود، پس کفر ثالث رو بنماید. و اینجا هر کس را راه نیست... عایشه چون از دولت صحبت محمدی بدین مقام رسید گوید: یا رسول الله انی لاشک... مصطفا... گوید: ذاک مَحْضُ الایمان.» (نامه‌ها: ج ۲، بند ۵۴۹) این شک عایشه در (نامه‌ها: ج ۱، بندهای ۱۸۶ و ۵۱۸ و ۵۱۹) نیز یاد شده است.

نیز گوید: «چون مرد را دیده دهند داند که نداند، شک اینجا پیدا گردد. شک اول مقام سالکان است تا به شک نرسد طلب نبود... پس چون برسد، دیگرباره جلالِ ازلْ کمینِ قدر بر او بگشاید او را وازو نماید. اینجا مرد به کفر بینا گردد... مَن عَرَفَ نَفْسه فقد عَرَفَ ربّه...» (نامه‌ها، ج ۱، بند ۵۱۶).

بی‌دیده ره قلندری نتوان رفت / دزدیده به کوی مدبری نتوان رفت
کفر اندر خود قاعده‌ی ایمان است / آسان آسان به کافری نتوان رفت

(نامه‌ها: ج ۱، بند ۵۱۷و ۵۲۶، ج ۲، بند ۶۱ و مانند آن در تمهیدات بند ۴۵۲)

خلق بس ضعیف دل اند... روی شک ندیدند و قدم در وادی حیرت طلب ننهادند (تمهیدات، بند ۴۹۹) چندین هزار جنازه به گورستان برند، یکی از ایشان به شک نرسیده بود، و چندین هزار به شک رسیده یکی را گرفتاری طلب نبود، و چندین هزار را درد طلب بگیرد و یکی از راه راست نیفتد، و چندین هزار کس راه تمام بروند و ایشان را یکی در میان نبود که شایسته‌ی حضرت گردد.» (نامه‌ها، ج ۲، بند ۱۳۰).

می‌توان مرحله‌ی شک را در راه سلوک تصوف با مرحله‌ی «استغنا» یا وادی چهارم از هفت وادی عطار تطبیق داد که مرحله‌ی آزمایش برای بیرون شدن از علم کثرت (وادی سوم) معرفت، و درآمدن به علم وحدت (وادی پنجم) توحید است.

آزمایش در مرحله‌ی استغنا به اندازه‌ای دشوار است که از صد هزاران یکی می‌تواند آن را به درستی از سر بگذراند. (ن‌ک: سیمرغ و سی مرغ ص۶۵-۷۲).

جوانمردا! به ولادت اول به عالم ملک رسند، به ولادت دوم به عالم ملکوت رسند، به ولادت سوم به عالم جبروت رسند، به ولادت چهارم حقیقت احدیت ایشان را بخورد.» (نامه‌ها، ج ۱، بند ۲۶۶).

۳ــ ۵ ــ نبوّت، ولایت

این دو اصطلاح عربی دوگونه پیوند (ارتباط) انسان آگاه را با خدا در سده‌های آغازین اسلام نشان می‌داده است.

از سده‌ی سوم به بعد که کم‌کم آشکار کردن اندیشه‌های گنوسیسم هند وایرانی آزاد می‌شد «ولایت» به آن ارتباط گنوستیک اختصاص یافت که از آموزش و ارتیاض سرچشمه می‌گرفت، که در اصطلاح صوفیان «وصول» نیز خوانده می‌شد و به آن دو شرط بستگی داشت. پس ولیّ صاحبدل و معصوم است و فرّه‌ی ایزدی دارد، در صورتی که نبوّت در همان معنی پیامبری اسرائیلی قدیم باقی ماند، که هیچ‌گونه آموزش و ارتیاض شرط آن نبود و بی‌سوادنیز می‌توانست به نبوّت برگزیده شود. «نبی» در *تورات* و *انجیل* جایزالخطاست و بی‌سواد هم تواند بود. بلکه همانند یک گرامافون بازگوکننده است. در نبوّت هنوز لاهوت در اسارت ناسوبت مانده است، اکنون در زینب نیز نگاهی می‌کن! تا روی خود بی ما در آینه‌ی روی او بینی (نامه‌ها، ج۲، بند ۲۹۷) در ولایت ناسوت ازمیان رفته، ولی انسان کامل است که لم یبق فی جبتّه إلاّ الله. (*شطحیات صوفیه*، بدوی:۴۵).

از سده‌ی دوم هجری به بعد گنوسیستها و سنّیان «نبی» و «ولی» را به معنی امام و پیشوا در کنار هم پذیرفتند. آری گنوسیستها «ولی» را و سنّیان «نبی» را برتر از دیگری می‌شمردند. (ن.ک. مقالات اشعری: ۱۱۵ و ۳۱۹، هجویری: ۳۰۳ و ۳۰۴، *بغیة المرتاد* ابن تیمیه: ۸۲).

عین‌القضات به این مسئله توجهی ویژه داشته می‌گوید: من در سنّ بیست و یک سالگی درباره‌ی نبوّت و مقدمات علمی آن رساله‌ای به نام *غایةالبحث فی معنی البعث* نگاشتم (*زبدةالحقایق*، ص۳ـ۴) ولی از نظر اجتماعی عین‌القضات، در این مسئله نیز دچار تناقض همیشگی خود است. فرهنگ ملّی او، وی را به گنوسیسم، و شغل دولتی قضاوت، که شغل خانوادگی او بود، او را به سوی مذهب سنّی مورد پشتیبانی عربان و سلجوقیان حاکم می‌کشانید. او در *زبدةالحقایق* که به زبان حکّام عرب نگاشت «نبوّت» را طوری ورای عقل تفسیر کرد تا با این تعریف مبهم فقیه عددی و گنوسیست اشراقی هر دو را راضی کند. از نظر فقیه: نبوّت بالاتر از یک «جهش از صغری و کبری به نتیجه»

است که یک امر عقلانی است و چیزی خداداد است، و از نظر یک گنوسیست: هرگاه انسان از راه تعلیم و ارتیاض از مادیات خود بکاهد و بر معنویات بیفزاید به نبوّت و سپس به ولایت که مرحله‌ی «اناالحق» است می‌رسد، و این را جز به آزمایش نتوان یافت و با عقل نتوان اثبات کرد و بیان نمود. قاضی در یکی از نامه‌هایش نیز از اینکه سخنی گفته که بوی ترجیح «ولایت» بر «نبوّت» دارد پوزش می‌خواهد که: از این معنی گمان مبر که می‌گوییم أنبیاکم از اولیا باشند (نامه‌ها، ج ۱، بند ۶۲۹) ولی قاضی همدانی در *تمهیدات*، که هفت سال بعد از زبده به زبان کم خطرتر فارسی [1] نگاشت، ترس را کنار نهاده گوید: باید که ولی از این خاصیتها (کرامت، فتوح، واقعه) درگذرد، از قربت تا رسالت چندان است که از عرش تا ثری (تمهیدات: پایان بند ۶۳). از این رو، نه ابهام تعبیر در *زبدةالحقایق* و نه عذرخواهی در «*شکوی‌الغریب* (← ص ۶۶ ـ ۶۷) و نه پوزش خواهی و عقب نشینی در نامه‌ی ۹۸ هیچیک نتوانست قاضی را از مرگ به دست جلادان سنّی قشرگرا نجات دهد.

۳ ـ ٦ ـ علمهای راست و ظن های فاسد:

می‌دانیم که مانی [2] پیامبران را به دو گروه تقسیم می‌نمود، پیام آوران ـ یزدانی و پیام‌آوران اهریمنی. او انبیای بنی‌اسراییل به جز مسیح همه را انبیای اهریمنی می‌شمرد. در سده‌ی دوم هجری جابربن حیان رامی‌بینیم که می‌گوید: حدّالعلم النّورانی أنّه العلم بحقیقة النور الفائض علی الکل، و حدّ العلم الظّلمانی أنّه العلم بالضد للنّور و کیفیّته...

---

۱ . برای کم خطر بودن زبان فارسی در چنین جاها، عنوان «دو شخصیتی در دو زبان» دیده شود.

۲ . پان تەئیسم هند و ایرانی همه‌ی هرم هستی را خدا می‌داند. اختلاف ماهیات اشیاء در نظر ایشان به گفته‌ی سهروردی با دوری و نزدیکی به مبدا نورالانوار است و به گفته‌ی ملاصدرا سلسله‌ی مراتب وجود مقول به تشکیک است. در این هرم، هر بالاتر پیر پایین‌تر، و هر پایین‌تر مرید بالاتر است. هر نقطه‌ی بالایین به تعبیری خداتر از نقطه پایین تر و به تعبیری آموزگار و پیام‌آور (نبوت عامه) برای او است. گویا خواست گنوسیستها از این عبارت [ربوبیّت را سرّی است که اگر ظاهر کرده آید نبوت باطل شود] (احیاء علوم الدین. ع ج ۱ ص ۷۴ ترجمه: ج ۱ ص ۲۸۴، نامه‌های عین‌القضات ج ۲ بند ۲۹۱) همین باشد. عنوان نبی نخستین بار به وسیله‌ی فرهنگهای دورگه‌ی مرقیونی دیصانی، مانوی به ایران آمده است.

(رسائل جابر، چ پل کراوس، ص۱۰۴) عین‌القضات گوید: علم های راست را اسبابی هست.. و آن اسباب را ملائکه خوانند... و ظن‌های فاسد را اُسبابی هست... و آن اُسباب را شیاطین خوانند (نامه‌ها: ج ۱، بند۱۶) ولی در جای دیگر گوید: ارادت معاصی در آدمی پیدا شود و آن نه علم است، که علم دروغ نبود (نامه‌ها: ج ۱، بند ۳۴).

۳ ــ ۷ ــ واصلان انبیایند یا نه؟

به تعبیر دیگر، آیا انسان می‌تواند با کوشش، آموزش و ارتیاض به درجه‌ی نبوّت واصل آید، یا تنها تفضّل الهی باید او را بدان برساند؟ این پرسش چیزی همانند بند پنجم گفتگوی حنیف و روحانی است که عین‌القضات در پاسخ بدان، دو نامه‌ی ۵۳ و ۷۴ (نامه‌ها: ج ۱، بند۶۷۶ و ۶۸۲ و ج۲ بند ۱۵۹ - ۱۶۱) را نگاشته، از راه پان ته‌ئیسم بدان پاسخ داده، واصلان را بالاتر و دارای درجه‌ای از الوهیت می‌شمرد، ولی با این همه، او از ترس فرمانروایان سلجوقی و عرب، پاسخ آشکار نداده گوید: واصلان در نون و الف «علینا»اند یعنی ایشان در مدارج الوهیت پیش از صالحان‌اند. و در پایان به طور کنایت‌آمیز، از گفته‌ی بلحسنو! پاسخ روحانی‌پسند و مثبت می‌دهد (نامه‌ها: ج۲، بند۱۶۱) و در جای دیگر: الشیخ فی قومه کالنبی فی اُمّته = پیر در میان مریدان چون پیامبر است در میان مردمانش (نامه‌ها، ج۳، بند۲۰۶). گرچه با این همه احتیاط باز هم عین‌القضات سر خود را در این راه از دست داد، ولیکن تکامل نظریه‌ی پان ته‌ئیسم از پیشرفت نماند، زیرا می‌بینیم عطار یک قرن پس از قاضی همدانی، به جای طرح پرسش «آیا واصلان انبیایند یا نه؟» - «مرحله‌ی وصول» را به دو بخش حیرت و فنا یا «فنا و بقا» تقسیم می‌کند، او به اتصال بسنده نکرده تا مرحله‌ی اتحاد پیش می‌رود. (ن.ک. **سیمرغ و سی مرغ**، ص۶۹-۷۲). در عین حال قاضی همدانی در برخی نوشته‌هایش قایل به امامت شیعی گمارده از سوی خداوند است نه خلافت سنّی و گزینش «چهارطاقی سقیفهٔ بنی‌ساعده». او برای رئیس مدینه‌ی فاضله مثل فارابی ارتباط با عقل فعّال را لازم شمرده گوید: «هیچ کس بی‌طغرای سلطان ازل پیری را نشاید.» (نامه‌ها، ج۲، بند ۵۱۴). او ابوبکر را نیز اشراقمند می‌شمرد (نامه‌ها: ج ۱، بند ۶۸۵) پس او امامت خدایی را پذیرفته

است، لیکن در تعیین شخص امام به راه دیگر رفته است (ذریعه ۲۷:۲۴ حاشیه).

چنین بود رابطه‌ی «نبی»، «ولی» و «واصل» با خدا از دیدگاه عین‌القضات، ما رابطه‌ی ایشان با مردم را نیز در زیر عنوان «پیر و مرید» در بند ۷-۳ / ۳ دیدیم.

۳ــ ۸ ــ شمار انبیا

محدود کردن انبیا به اشخاص معیّن، مخصوص اندیشه‌ی سامی یهودی است و مورد اعتراض موبدان در دو سده‌ی نخستین اسلام بوده است (دینکرت ۳:۳۵) و مشرب گنوسیسم هند و ایرانی راه وصول را برای هر انسان باز می‌داند: شمار ۱۲۴ هزار نبی خود یک واکنش گنوسیستی است که می‌خواهد نامحدود بودن را تلقین نماید. این شماره ۱۲۴ هزار را عین‌القضات در (نامه‌ها، ج ۱، بندهای ۳۹، ۱۲۰، ۱۳۳، ۱۷۹، ج ۲، بندهای ۶۰، ۳۲۶، ۳۶۶ و ج ۳، بند ۶۶) آورده است، ولی خودش در مسئله‌ی ۱۸ هزار عالم (نامه‌ها، ج ۱، بند ۱۷۹) و هزار و یک نام خدا (نامه‌ها، ج ۱، بند۲۹۵ و ۶۱۷) این گونه عددهای بزرگ را تعبیری از نامحدود و بی‌نهایت دانسته است. بغدادی در *اصول الدین*، ص۱۵۷، و ابن ندیم (ج اروپا، ص۲۲، ترجمه‌ی تجدّد ص۳۸) پیش از وی نیز همین عدد را برای انبیا آورده‌اند. آملی در «*جامع الاسرار*: ۲۳۵» سنی‌زده‌تر شده می‌خواهد شماره‌ی اولیا را نیز محدود سازد.

در برابر این تخصیص نبوّت و ولایت نزد سنّیان، کوشش گنوسیستها در آن راه بود که نبوّت را درجه‌ای از علم شمرند و راه وصول بدان رابرای همه بازگذارند. عین‌القضات که در زیر فشار حکومت سنّیان سلجوقی ـ عرب، زندگی می‌کرد و در پایان، سر خود را در این راه بداد خودش می‌گوید: «یک روز در جایی گفتم که در بیداری چیزی دیدن ثلثی بود از نبوّت... مثلاً تو که عزیزی یا پدرم مثلاً، چنانکه حکایت کردم... مسکین ابلهی این نتوانست شنودن....» (نامه‌ها: ج ۱، بند۶۳۲) شاید همین داستان نیز از موارد اتهام عین‌القضات، ادعای نبوّت باشد. ن.ک: (شکوی: ص ۱۴ س۳).

۳ــ ۹ ــ سقوط تکلیف

یکی از تهمت ها که سنّیان سلفی به گنوسیستهای مسلمان چهار سده‌ی نخستین

وارد می‌آوردند تهمت «اباحی‌گری» بود؛ می‌گفتند اینان به هیچ قانون پابند نبوده بی‌نظام زندگی می‌کنند. اینک ببینیم چگونه مردمی عقب افتاده می‌توانستند چنین تهمتی بر عارفانی روشن فکرتر از خودشان وارد کنند؟ آنچه منابع موجود تاریخ نشان می‌دهد آن است که متون مقدس باستانی هند و ایرانی عبادت و پرستش ها (حق اللّه) را تمرین هایی تلقینی برای رسیدن به یک مرحله از علم و ایمان می‌پنداشتند که چون مؤمن اجراکننده بدان مرحله می‌رسید، آن تمرین ها برای او بی‌فایده و کاری عبث شناخته می‌شد و از عهده‌ی آن مؤمن ساقط می‌گردید (ن.ک: گلدزیهر، *درسها*، *پانوشتها*، ص ۴۱۲).

این معنی نزد گنوسیستهای اسلام نیز تا سده‌ی چهارم به روشنی دیده می‌شود. سجستانی شیعی اسماعیلی در «*اثبات النبوّات*. ص۱۷۸» به تفصیل آن را بیان کرده، قوانین را به دو بخش عقلی (حق الناس) و وصفی (حق اللّه) تقسیم نموده، حقّ اللّه را تمرین برای وصول به مرحله‌ای دانسته، که بعد از رسیدن، تکرار آن بیهوده خواهد بود، و ساقط می‌گردد، حق الناس راتابع خواست جامعه و تصمیم قانونگزار دانسته که با تغییر نیاز جامعه تغییر می‌کند ولی هیچ گاه ساقط نمی‌شود.

پیداست که سنّیان خشک که فرق میان «حق اللّه» و «حق الناس» نمی‌فهمیدند، سقوط نوعی از تکالیف را، بی‌اعتنایی به کلیه‌ی قوانین فرض کرده، گنوسیستها را «اباحی» و هرج و مرج طلب می‌پنداشتند. ابوالحسن اشعری نخست سقوط عبادات تنها را به ایشان نسبت می‌دهد، سپس، از آن استنباط می‌کند که پس ایشان اباحی هستند و به هیچ قانون پای‌بند نیستند (*مقالات*، ۲:۱۱۲).

سهل شوشتری می‌گوید: للربوبيّة سرّ لو ظهرت لبطلت النبوّة (نامه‌ها: ج۲، بند۲۹۱) نیز: إنّ اللّه إذا أطلع عبداً على سرّ القدر لم يعذّبه بالنّار (نامه‌ها: ج۲، بند۳۳۱ و ۵۲۱).

هجویری سنّی‌زده (م۴۶۹/۱۰۷۶) کسانی را محکوم می‌کند که گویند: چون حال حقیقت کشف گشت شریعت برخیزد (کشف المحجوب: ۳:۴۲۹).

عین‌القضات می‌گوید درحال وصول نیز عبادت ساقط نمی‌شود زیرا که «عصمة الدم» می‌آورد و حفظ جان واجب است و ترک عبادت موجب کشتن می‌شود، مگر مجنون باشد، که مست را مرگ و زندگی یکی نماید (نامه‌ها: ج۱، بندهای ۳۸۸ و ۴۹۴ و ۶۴۰ و ج۲، بند۵۲۱).

بند هشتم
اثبات وجود خداوند و توحید عددی او

در سده‌های نخستین اسلام پیروان توحید عددی، وجود خداوند و صفات او، و از جمله‌ی آنها توحید را، با دلیلهای نقلی اثبات می‌نمودند بدین‌گونه که: معجزه آوردن پیامبر، عقلاً ما را مجبور می‌دارد که سخنانش را درباره‌ی وجود خدا و صفتها و یگانگی او بپذیریم.

گنوسیستهای مسلمان، چنانکه در بند هفتم گذشت بنا بر اصول پان‌ته‌ئیسم، وجود خداوند و توحید او را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌دانستند، زیرا که وجود جهان و یگانه بودن آن قابل انکار نیست و شاید نامهٔ ۱۴۶ عین‌القضات کهن‌ترین استدلال باقیمانده برای پان‌ته‌ئیسم باشد.

ثنویان نیز برای اثبات دوآلیسم خود، چنانکه در بند ۵ ـ ۴ / ۱ دیدیم، تا سده‌ی سوم هجری به «قانون صدور» استناد می‌جسته‌اند.

ایشان جهان مادی ما را مرکب از دو مایه‌ی خیر و شر می‌دانسته و با کمک قانون صدور: «از یکی جز یکی نیاید» بدین نتیجه می‌رسیدند که این جهان که پر از خیر و شر است جز از دو مبدأ مستقل خیر و شر نتواند بود. اینان با این باور خود را، هم در برابر موالی ایرانی مسلمان شده (گنوسیست و شیعی) و هم در برابر مذهب رسمی خلفا (سنّی) قرار می‌دادند. البته این اختلاف با گنوسیستها لفظی و ساده بود، زیرا ثنویان ظلمت را موجود و دارای مبدأ اصیل می‌دانستند و موالی گنوسیستِ مسلمان، ظلمت و شر را عدمی شمرده بی‌نیاز از علت موجود دانسته، توحید اشراقی خود را، چنانکه گذشت، بدیهی و بی‌نیاز از کشاکش و استدلال می‌شمردند، در صورتی که اختلاف

گنوسیستهای مسلمان با توحید عددیِ دربار خلیفه که صفات مادی چون داشتن اعضای تن، و صفت‌های زشت همچون متکبّر، جبّار و عنید ـ به خدا نسبت می‌دادند، شدید بود و از طرف دولت پاسخی جز زندان و شمشیر به ایشان داده نمی‌شد. ولی پس از پیدایش علم کلام، اثبات توحید عددی با کمک منطق ارسطو شکلی ویژه بخود گرفت و به صفتهای زشت منسوب به خدا معنی‌های مجازی نرم‌تر داده شد.

در سده‌ی چهارم نوبختی را می‌بینیم که «بی‌نیازی» و «بسیط = نامرکب» بودن را از شرط های لازم «واجب الوجود» می‌شمرد. (نوبختی، یاقوت، چ نجمی: ۵۵ و ۹۴). نوبختی در مسئله‌ی هفدهم همان کتاب، مانند سنّیان سلفی، می‌گوید: اقوی آن است که در مسئله‌ی توحید، بر دلیل نقلی (سمعی) تکیه کنیم (همان کتاب، ص۹۴).

در سده‌ی پنجم ابن سینا را می‌بینیم در *اشارات* که اشراقی‌تر از *شفا* و *نجات* است، در آخرین تنبیه، نمط چهارم، مانند یک گنوسیست پان‌ته‌ئیست می‌گوید: توجه کن که: سخن ما درباره‌ی ثبوت خداوند و وحدانیت او نیاز به چیزی جز دقت کردن در معنی «وجود» ندارد، ولی همین ابن سینا در *نجات* که به مشرب مشائی است فصلی ویژه‌ی «اثبات واجب الوجود» (ص۵۹۶، چ دانش پژوه) باز کرده است.

گفتیم علم کلام که از سده‌ی سوم به دست گنوسیستهای سنّی‌زده (معتزله) گسترش یافته، معجونی از توحید اشراقی و عددی بود که جنبه‌های اشراقی آن با پرخاش یهودیان و جنبه‌های عددی آن با پرخاش گنوسیستهای حاد مسلمان رو به رو بود. چون با گذشت زمان کم‌کم برخی گنوسیستهای دیگر هم به جنبه‌های عددی آن نیز تن در دادند، ابن سینا شاید برای نزدیکی با مذهب حاکم، شرط «بسیط بودن واجب الوجود» را که نوبختی با مفهومی میان اشراقی و عددی آورده بود بگرفت و با کمک کلمه‌ی «عدد» که ثامسطیوس بی‌نشان دادن هیچ مدرک به ارسطو نسبت داده بود (ن.ک: *ملل و نحل* شهرستانی، در حاشیه ابن حزم: چ ۳: ۴۰ و ۱۳۴؛ ترجمه‌ی ترکه اصفهانی ص۳۱۵ و ۳۹۰) «دلیل ترکیب» را برای اثبات توحید عددی سنّی و نفی دوئینی بساخت. با این همه، ابن سینا در اینجا، برخلاف سنّیان سلفی دلیل عقلی را به جای دلیل نقلی به کار گرفته و یک گام به گنوسیسم نزدیکتر شده است.

۱
دلیل ترکیب

پس از چهار قرن کشاکش میان توحید عددی (مذهب حاکم) و توحید اشراقی (مذهب توده‌ی ایرانی محکوم) ابن سینا را می‌بینیم که برخلاف نظرش در *اشارات*، اصطلاح «توحید عددی» را می‌پذیرد و در فصل دوم از مقالت هشتم *شفا* می‌گوید: فقد بان لنا أنّ واجب الوجود واحد بالعدد... (الهیات *شفا*، چ سنگی، ۱۳۰۳ هـ، ص۴۸۷) لیکن در همانجا به گونه‌ای اشراقی بیان می‌کند و او را «واحد لذاته موجود لذاته» می‌خواند. سپس در فصل پنجم از همان مقالت (همان چاپ ص ۴۹۳ ـ ۴۹۴ و *نجات*، چ دانش پژوه، ص ۵۵۷، چ مصر، ص۳۷۵) «دلیل ترکیب» معروف را می‌آورد، که فرمول آن را در زیر خواهیم آورد، شهرستانی (۴۷۹ ـ ۵۴۸) نیز در پایان *ملل و نحل* خود که خلاصه‌ای از الهیات ابن سینا را آورده است «دلیل ترکیب» یاد شده را می‌آورد (چ در حاشیه‌ی ابن‌حزم: ۳:۱۳۴ ترجمه‌ی ترکه: ۳۹۰) لیکن در هیچ یک نامی از ثامستیوس[1] در میان نیامده است. ولی همین شهرستانی، هنگام نقل آرایی از ارسطو، که آنها را ابن سینا از ثامستیوس نقل می‌کند، در مسئله‌ی دوم از شانزده مسئله که در توحید است گوید: [ثامستیوس محرّک اول را واحد به «کلمه» و «عدد» یعنی یگانه در اسم و ذات، نقل نموده است (شهرستانی، همان چاپ ج۳: ۴۰ ترجمه‌ی ترکه ۳۱۵ ترجمه‌ی خالقداد، بخش دوم ص۲۱۵)] سپس «دلیل ترکیب» را به عنوان توضیح یکی از یاران ثامستیوس آورده است.

اینکه در این گزارش ثامستیوس، سناتور دولت مسیحی متعصب در ثالوث و شهردار قسطنطنیه م۳۹۵م توحید عددی یهود را پذیرا می‌شود و یکی از یارانش «دلیل ترکیب» را برای اثبات آن می‌سازد، خود گمان برانگیز می‌باشد. پس شاید این شانزده مسئله نه از ارسطو، بلکه از آن گروه از نوافلاطونیان اسکندریه باشد که بیش از مسیحیان ثالوثی زیر تأثیر یهودیان عددی فلسطین بودند که می‌کوشیدند مذهب نوبنیاد مسیحی

۱ . احوال ثامستیوس در صوان الحکمة ص۲۵۹، قفطی ص ۱۰۷ ترجمه: ۱۵۱ و پانوشت دکتر جلالی نائینی بر ترجمه‌ی شهرستانی، ص۳۵۹ دیده می‌شود.

خود را هر چه بیشتر از گنوسیسم نوافلاطونی به دور نگاه دارند و به توحید عددی و جبرگرایی یهودی بیالایند، تا بر سانترالیسم دولت بیزانس افزون گردد (ن.ک: عنوان نسبت دادن اندیشه‌های گنوسیستی به ارسطو، بند ۵-۴ / ۳).

فعل و انفعال های سیاسی مذهبی یادشده که در سده‌ی چهارم میلادی در قسطنطنیه به دست دولت روم شرقی (بیزانس) رخ داد ترمزی برای مذهب مسیح بود و آن را در چهارچوبی نهاد که جلو هرگونه گسترش نفوذ گنوسیسم هند و ایرانی را در آن مسدود کرد.

ولی در دوران اسلام وضع به گونه‌ی دیگر شد. گنوسیستهای مسلمان مردمی باسوادتر از هیئت حاکمه‌ی عرب و در صف مخالف دولت خلیفگان بوده، دور از چشم دولتیان به نشر علم می‌پرداختند، چنانکه دائرةالمعارف اخوان‌الصفا را تألیف کرده به صورت شبنامه در مساجد پخش کردند. و از این روگنوسیسم اسلامی بیش از گنوسیسم مسیحی رشد نمود و تا مرز پان‌ته‌ئیسم پیش رفت. شاید دوری بیزانس از سرزمین هند و نزدیک بودن مسلمانان بدانجا را نیز بتوان عاملی در این جدایی برشمرد. بهرحال بزرگترین عارفان اروپای مسیحی نیز به پان ته‌ئیسم بایزید، حلاج، عین‌القضات و عطّار نرسیدند. ایشان برای خود مسیح نیز مقامی ولاتر از «تجسّد» تصور نتوانستند کرد.

۱ ــ ۱ ــ فرمول دلیل ترکیب

اگر باور ثنویان به دو مبدأ بسیط جدا و بی‌نیاز از هم «نور خیر + شر ظلمانی» درست باشد، ناگزیر باید هر دوی ایشان موجود فرض شوند، پس وجود جنس و مابه‌الاشتراک آن دو خواهد بود. اینک اگر هر یک از آنها، مابه‌الامتیاز جداکننده نداشته باشد، پس آن دو یکی خواهند بود، نه دو تا. و اگر هر یک دارای یک مابه‌الامتیاز نیز باشد، پس هر یک از آن دو مرکب خواهد بود از یک مابه‌الاشتراک وجود و یک مابه‌الامتیاز مخصوص. پس هیچ یک از آن دو واجب نخواهد بود، زیرا که مرکب نیازمند اجزای خود است و نیازمند واجب نتواند بود.

۱ ــ ۲ ــ دو نکته درباره‌ی دلیل ترکیب

درباره‌ی اثبات توحید عددی خداوند با «دلیل ترکیب» دو نکته را باید درنظر داشت:

۱ : نکته‌ی اول؛ اصولاً «دلیل ترکیب» برای طرفداران «توحید عددی» طرح ریزی شده است که «خیر و شر» هر دو را موجود می‌شمرند. اما طرفداران «توحید اشراقی» چون سُهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷) که تنها مبدأ خیر ونور را موجود شمرند، هیچ نیازی بدین استدلال ندارند، زیرا ایشان شرور و بدیها و سکون و ظلمت را عدمی می‌شمرند و آن را نیازمند علت موجود نمی‌دانند (*حکمت اشراق* چ هنری کربن ص ۱۱۰ و ۱۹۵)؛ پس در نظر اشراقیان ثنویت خودبخود و بداهتاً منتفی می‌باشد. و از همین رو در کتابهای اشراقی کمتر بخشی ویژه‌ی «اثبات توحید» ساخته شده است.

۲ : نکته‌ی دوم دلیل ترکیب هنگامی می‌تواند توحید عددی را ثابت کند که در بحث «اصالت وجود یا ماهیت»، دو طرف استدلال، اصالت الوجود را پذیرفته باشند، زیرا برای کسی که ماهیت را اصل و وجود را اعتباری بشناسد، ممکن نیست وجود اعتباری را جنس و مابه‌الاشتراک آن دو «واجب» اعلام کند تا نیازی به مابه‌الامتیاز پیش آید. (حلّی، نوبختی *انوارالملکوت فی شرح الیاقوت*: ۹۵ تصحیح محمد نجمی زنجانی. تهران ۱۳۳۸(خ)).

۱ ــ ۳ ــ تاریخچه‌ی اصالت وجود یا ماهیت

کوتاه سخن آنکه بی‌اعتنایی اشراقی سهروردی به «دلیل ترکیب»، سهروردی را در نظر فیلسوفان متأخر طرفدار «اصالت ماهیّت» جلوه داد، در صورتی که وی وجود و ماهیت هر دو را اعتباری ذهنی می‌داند (*حکمت اشراق*، چ کربن: ۶۴ و ۱۸۶). نور اصیل در نظر سهروردی خارج از مرز وجود و ماهیت است. ماهیت ها از نظر سهروردی درجات نور هستند چنانکه نزد ملاصدرا درجات وجودند. تکیه‌ی ابن سینا نیز بر «دلیل ترکیب» او را در نظر فیلسوفان متأخر طرفدار «اصالت الوجود» جلوه داد، در صورتی که ابن سینا فقط برای ارضای سنیان حاکم به اثبات «توحید عددی» پرداخته است، و او نیز توجهی آشکار به اصالت وجود یا ماهیّت ندارد.

انگیزه‌ی ملاصدرا در تبدیل واژه‌ی «نور» به واژه‌ی «وجود» نخست آن بود که شیعه و ایران را از اتهام اعتقاد به «فلسفه‌ی نوری» فهلوی ساسانی ابن مقفّع ـ سهروردی که عثمانیان بر ایرانیان وارد می‌ساختند[1] دور دارد. دوم آنکه با عاریت گرفتن اصالت تحققی نور، از سهروردی برای «وجود» وجود را از معنی مصدری واعتباری بودن دور کند، تا شاید پایه‌ای برای «دلیل ترکیب» بسازد. زیرا که ده‌ها رساله، که یاد خواهیم کرد، برای رفع شبهه از این دلیل نتوانسته بود تا سده‌ی یازدهم، ملاصدرا و هیچ کس دیگر را قانع کند.

از واکنش ثنویان سده‌ی پنجم در برابر «دلیل ترکیب» و دلیلهای دیگر توحید عددی که در سده‌ی چهارم و پنجم باکمک منطق مشّایی یونان ساخته شد، چیزی به نام «شبهه‌ی ابن‌کمونه» به ما رسیده است. پدرم در (ذریعه ۲۴ ـ ۲۵) این شبهه را به هبةالله بن کمونه، همروزگار ابن سینا، نسبت داده‌اند، ولی میرداماد این شبهه را از روزگاری پیش تر دانسته و نواده‌ی این هبة‌اللّه، به نام سعد بن منصور بن کمونه ـ (م۶۸۳/۱۲۸۴م) درکتابش «لمعه» به این شبهه پاسخ گفته است (ذریعه ۲۴۴:۱۵ ش ۱۵۸۱، و ۳۵۱:۱۸) ثنوی بودن این شبهه، نظر میرداماد را تأیید می‌کند که این «شبهه ثنوی» کهن تر از روزگار ابن‌کمونه‌ی قرن پنجم باشد. و شاید روزگاری، یکی از محکم ترین دلیلهای مانویان برای اثبات دوبنی بودن جهان بوده است.

۱ ـ ۳ ـ شبهه‌ی ابن کمونه یا نقض دلیل ترکیب

شبهه‌ای که دلیل ثنویان برای اثبات دوآلیسم است و به وسیله‌ی آن، دلیل ترکیب ابن سینا را نقض می‌کردند، و نخستین بار ابن کمونه بدان پاسخ داد و به غلط به نام وی که پاسخ دهنده بدانست شهرت گرفت چنین است:

[اگر در هر یک از دو مبدأ بسیطِ جدا، جز مابه‌الامتیاز «خیر، شر» هیچ

---

۱ . چنانکه پیش‌تر گذشت میرمخدوم، م۹۹۵ هـ صدراعظم ایران که به عثمانی پناهنده شد کتابها در ردّ بر تشیّع ایرانیان نگاشته و سبب پیدایش رقابتی میان استانبول و اصفهان در ریا و سالوس و تظاهر به قشرگرایی شد، و این به معنی از میان رفتن علت وجودی صفویان بود، که جلوگیری از چیرگی خلافت سنّی نگهبان جهل و قشرگرایی بود و به سقوط صفویان انجامید.

مابه‌الاشتراک (جز وجود) فرض نکنیم، ترکیب لازم نیاید. زیرا که وجود اعتبار محض است که ذهن ما به آن دو داده است].

مشّائیان خودشان نیز بدین شبهه پی برده بودند، از این رو نوبختی دلیلهای سمعی توحید را بر دلیل عقلی ترکیب ترجیح داد و علامه‌ی حلّی (۶۴۸-۷۲۶) در شرح «دلیل ترکیب» می‌گوید: این دلیل وقتی مفید است که وجود را اصیل و واقعی‌بدانیم نه اعتباری (*انوارالملکوت*، چ نجمی زنجانی، ص۹۵).

نخستین کسی که این شبهه‌ی ثنوی را به نادرست به ابن‌کمونه نسبت داده آن را پاسخ گفت، ملاّجلال دوانی (۸۳۰-۹۰۸) است. او در *شواکل الحور*، که در شرح *هیاکل النور* سهروردی نگاشته، سنّی‌مآبانه از توحید عددی دفاع نموده بر توحید اشراقی سهروردی سخت می‌تازد، تا آنجا که غیاث‌الدین منصور دشتکی (۸۶۶-۹۴۹) صدراعظم گنوسیست شاه طهماسب صفوی کتابی در دفاع از سهروردی و ردّ بر دوانی به نام *اشراق هیاکل النّور* نگاشت (ذریعه ۲:۱۰۳ و ۱۴:۱۷۸ و ۲۴۰). پس از وی خفری (م ۹۴۳ / ۱۵۳۵ م)، میرداماد (۹۷۰-۱۰۴۱)، ملاصدرا (م ۹۷۹-۱۰۵۰)، حسن شیروانی (م ۱۰۹۸ / ۱۶۸۶ م)، احمدبن زین‌العابدین عاملی (م۱۰۶۰/۱۶۵۰م)، شمسای گیلانی (م۱۰۶۰/۱۶۵۰م)، محمد شریف کشمیری شاگرد میرداماد، محمدطاهر قمی (م۱۰۹۸/۱۶۸۶)، محمدبن عبدالکریم بروجردی جدّ بحرالعلوم، ملاّهادی سبزواری (م۱۲۸۹/۱۸۷۲م)، مفتی محمدعباس لکهنوی (م۱۳۰۶) هر یک مقاله‌ای راجع به این شبهه نگاشته که خصوصیات هر یک در مجلدات *ذریعه* درج شده است.

ولی پس از آن همه کشاکشها، یکی از معاصران ما به نام شیخ محمدصالح مازندرانی، که در ۱۳۵۰خ) در سمنان درگذشت، کتابی در دفاع از اصالت ماهیّت به نام *ودایع الحکم* نگاشته به سال ۱۳۷۷ هـ چاپ شد. وی در آن می‌گوید: ملاّصدرا برای نجات دادن «دلیل ترکیب» ابن سینا لفظ «نور» را در فلسفه‌ی نوری سهروردی به لفظ «وجود» تبدیل کرد. او برخلاف حق، قایل به اصالت وجود شده است. ولی ما برای اثبات توحید نیازی به «دلیل ترکیب» ابن سینا نداریم، ما با استناد به «حدیث فرجه»

توحید را ثابت می‌کنیم (ذریعه ۶۲:۲۵) حدیث فرجه نیز در ذریعه ۲۴۸:۶ و ۲۴:۱۳ معرفی شده است.

۱ ــ ۵ ــ نظر عین‌القضات:

قاضی درباره‌ی توحید عددی نیز دچار همان تناقض همیشگی سنّی و گنوسیست» بودن خود هست. او که ده‌ها بار از توحید اشراقی به صورت پان ته‌ئیسم تند دفاع کرده است، در اینجا برای سنّی‌نمایی و راضی کردن حکام سلجوقی سنّی، بدیهی بودن توحید اشراقی خود رابه فراموشی سپرده، درصدد اثبات توحید عددی برآمده و با چهار مقدمه آن را ثابت کرده است:

۱) برای دوئیت، اختلافِ صفات لازم است.

۲) اختلاف یا در صفات ذاتی و یا در صفات عرضی است.

۳) اختلاف عرضی نیز میان دو قدیم نتواند بود.

نتیجه: پس قدیم بیش از یک عدد نتواند بود (نامه‌ها: ج ۱، بندهای ۱۷۰ ـ ۱۷۷).

بخش سوم

نـامـه‌هـا

۱۲۸[1]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيم

۱ ـ نوشتهٔ برادر اعزّ، اطال اللّه بقاه فی طاعته و سَلَک به سبیلَ السَّعادةِ القُصْویٰ[2]، رسید، و بدان شادمان شدم که گفته بود آنجا که حق تعالی بود نه خیر بوَد و نه شر. آن سخن راست است. آنجا که جلالِ لم‌یزل است اسمِ خیر و شر نبود. و این جز اضافتِ محض نبود. و آنجا که حقیقت عَشره است، مثلاً نه نصفیّت است و نه خُمسیّت. امّا به نسبت وا بیست و پنجاه، هر دو صفت مر عَشره را پیدا شود. لَعَمْری! افعال در عقلِ ما، هر چند بر این گونه ممکن‌الوجود است که هست، احسنُ الوجوه است و أَلْفَها بالحکمة[3]. پس، بر این اعتبار، همه افعال او خیر است.

۲ ـ و آنچه گفته بود محلّ بعضی شرها نمی‌دانم، ای دوست، جواب همه نبشته‌ام از چندین گونه. اما تو دیر دیر به کمالِ حقایقِ آن محیط شدی. بلکه ظاهر آن است از آن جوابها که قاطع الطَّریق را کُشتن، به نسبت و انظامِ کلّ، صلاح است؛ و بعضی اجزاء مجروح کردن در فصد و حجامت برای مصلحتِ همهٔ تن عینِ صلاح

---

۱. نامه یکصد و بیست و هشتم از روی تک نسخهٔ K.41
۲. خدا بقای او را در خداپرستی دراز دارد و او را به راه خوشبختی بهتر رهنمون گردد.
۳. بهترین شکل ها و مناسب ترین آنها با حکمت است.

است. باشد که یکی را در دوزخ مخلّد داشتن صلاحِ وجود است و تو ندانی. و نه هر چه علمِ تو بدان نرسد خود نیست. هیهات! لابل علمِ جبرئیل و میکائیل به نسبت وا علمِ روحِ اعظم همچندان است که علمِ پشه و مورچه به نسبت وا علمِ جبرئیل و میکائیل. و از آن جا که روحِ اعظم است، پنجاه هزار سال راه است تا جناب لم یزل؛ مصطفا ـ صلعم ـ چنین گفته است و این به قدر عقلِ توست. یا نه، چه جایِ پنجاه هزار سال و صد هزار سال و اضعافِ این بود؟ چه گویی؟ روح اعظم به خود نه محال الوجود است؟ زیراکه اگر نه حق ـ تعالی ـ بودی، او هرگز نبودی، بلکه عدمش ضروری بودی؛ و خدای ـ تعالی ـ را وجودْ واجب است؛ و ضروری را، از واجب‌الوجود به خود، راهْ متناهی بوَد، چه جای پنجاه هزار سال بود! و این درّی ثمین است که تا این روزگار گِردِ او هیچ کس نگردیده است. ارجو که بدانی، همه حادثهٔ عالم تو را مکشوفتر از مکشوفی گردد. هذا مضیٰ[1].

۳ ـ ای دوست، نه هر چه می‌دانم بتوانم گفت. هیهات! هیهات!

خاک از سر این رازِ کهن باز مکن | خود را و مرا در سرِ این راز مکن

همچنانکه آدمی مجبور است بر آنکه خود را بِنَکُشد، همچنین مجبور است بر آنکه اسرار خدای ـ تعالی ـ را باز نگوید، اگر چه واز توان گفت. و من از ذوق می‌نویسم نه از خوانده و شنوده. چه، «کهیعص[2]» چه معنی دارد؟ هیچ روا بوَد مثلاً آیتی که ناسخ است این دیگر را در تخلیدِ کفّار آمده است؟ چه گویی؟ «و نُنْشِئَکُمْ فی ما لاتَعْلَمونَ»[3] جز چیز دیگر خواهد بود که با ما بگفتند؟ چه گویی؟ «فَا مّا الَّذین شَقُوا فَفی النّارِ لَهُمْ فیها زَفیرٌ و شَهیقٌ. خالدین فیها مادامَتِ السَّمواتُ و الأرضُ الاّ ما شاءَ رَبُّکَ اِنَّ رَبَّکَ فَعّالٌ لِما یُرید»[4] آخر چه توان بود؟ چه گویی؟ در صحیح بخاری

---

۱ ـ این یعنی: این بگذشت. به جای پایان سخن. تکیه کلام قاضی است در بسیار جایها می‌آورد.

۲ . قرآن . مریم ۱۹ : ۱.

۳ . قرآن واقعه ۵۶ ـ ۶۱ = بگونه‌ای که ندانید شما را می‌آفرینیم.

۴ . قرآن ۱۱ : ۱۰۶ ـ ۱۰۷ = آنانکه بیچاره شوند در آتش جاودانه ناله خواهند کرد تا آسمان وزمین ←

یا مسلم است که چون روز شفاعت برسد، خدای تعالی گوید: شفاعت انبیا برسید، امّا رحمتِ من هنوز مانده است؛ فَیَأْخُذُ مِنَ النّارِ قَبْضَةً اَوْ قَبْضَتینِ ـ الشَّکُّ مِنّی[1]. تو دانی که در قبضهٔ او چند گنجد؟ هیهات! بگذار تا هم از زلف و خال ... کنم.

۴ ـ جوانمردا، آنچه من دانم تو آن را هرگز ندانی. خال و رویِ معشوق به کمالِ جمال بود، باش تا جمالِ خود بینی، آنگه بدانی که ابلیس خال است یا سیّد المرسلین و سیّد الاوّلین و الآخرین. نباید که چه خال تو بیند تا چشم بد و عین کمال است. «وَ تُخْفی فی نَفْسِکَ مَا اللّهُ مُبدیهِ وَ تَخْشَی النّاسَ وَاللّهُ اَحَقُّ اَنْ تَخشْیهُ»[2] این خالِ تو، بر کمالِ جمال تو، تو را از دشمنان نگاه می‌دارد «وَ اِنْ یَکادُ الَّذینَ کَفَروا لَیُزلِقونَکَ بِاَبصارِهِمْ لَمّا سَمِعوا الذِّکرَ وَ یَقولونَ اِنَّهُ لَمَجنونٌ»[3].

۵ ـ ای جوانمرد، اگر مرضی نبودی، صحت بالذّت نبودی؛ و اگر فراقِ معشوق نبودی، کس لذّت وصال ندانستی. وَ بِضِدِّها تَتَبَیَّنُ الأشیاءُ.[4] مثلاً تو را منصبِ استیفاء سلطان است؛ اما تره‌فروش را آن لذت از چشم و گوش نبود که تو را از استیفای سلطان بود. نبینی که کسی شمع فروزد بهتر دوست می‌دارد که چراغ؛ زیرا که شمع بهتر از چراغ است. امّا به روز، آن کس را به از طلوع آفتاب هیچ نبود. و روشنایی آفتاب بهتر است که نورِ شمع.

۶ ـ جوانمردا، سرّ قدر تا بدین بیان کس نرسانیده است که من. امّا آن که بر

← هست، مگر آنکه خدا بخواهد، که خدای تو هر چه را بخواهد کند.

۱ . پس او، یک مشت یا دو مشت (شک از من است) از آتش را برمی‌گیرد.

۲ . قرآن ۳۳ : ۳۷ = چیزی را در دل پنهان می‌کنی که خدا آن را آشکار خواهد کرد! تو از مردم بیم داری ولی خداوند شایسته‌تر است که از او بترسی.

۳ . قرآن قلم، ۶۸ : ۵۱ = هنگامی کافران قرآن را شنیدند نزدیک بود به تو چشم زخم زنند. اکنون گویند او دیوانه است.

۴ . هر چیز با ضد آن شناخته گردد (تمهیدات بند ۲۴۵).

ذوق تو موقوف است چیزی دیگر است؛ در چشم من آیند و بدو درنگرند. تو عاشقِ خودی، خلل از این است. اگر عشق اوت بودی، کاری دیگر بودی. جوانمردا، خال عیب بود. عاشق خود بیند آنجا که خودی هیچ نیست. یا سیّد الاوّلینَ و الآخرینَ! «ثُمَّ رجع البَصَر کَرَّتَینِ یَنقَلِب اَلیکَ البَصَرُ خاسِئاً وَ هُوَ حَسیرٌ»[1] تو نقص دیده راست کن؛ و اگر نه، او همه جمال است:

گویند خرابات بدست [این نه] رواست — نیک است خرابات و بدیها از ماست
از دیدهٔ بد نمای بربایند خاست — کز راستیِ مرد شود عالم راست[2]

---

۱ . قرآن، ملک، ۶۷ : ۴ = دوباره با دقت بنگر تا رای تو بناگزیر برگردد ـ در متن نامهٔ قاضی به جای ثم ارجع، فارجع دیده می‌شود.

۲ . یک دوبیتی هموزن و قافیه این شعر، در ج ۲ بند ۱۸۹ نیز آمده است.

۱۲۹[1]

بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

۷ ـ سِرْتُ ما سِرْتُ مِن لَیلِها ثُمّ وافَقَت　　أنـا جـامعٌ غـیرَ الّـذی لِـلمخارِقِ
وقد تَلتقی الأسماءُ فی النّاسِ و الکُنی　　قـدیماً ولکِـن‌فرَّقوا فـی‌الخـلایقِ(چـنین)

جوانمردا، چون عاشقان حدیث سودای خویش گویند، تو همه سمع باش و تصرف در باقی کن:

کار جهان سرآمد و بگذشت روزگار　　سودای مـا نـیامد روزی هـمی بـسر

«قُل لَو کانَ البَحرُ مِداداً لِکَلماتِ رَبّی لَنَفِدَ البَحرُ قَبلَ اَنْ تَنفَدَ کلِماتُ رَبّی.»[2]
حدیث عاشقان هرگز بتمامی گفته نشود. سودای ایشان را نهایت نیست.

جهانِ عشق فراخست و تنگ دیدهٔ تو[3]　　حدیث عشق درازست و همّت کـوتاه[4]

از خود وا خود می‌گویم، تو در میان طفیلی باش، اگر باشی هنوز عظیم کاری بود.

۸ ـ مجنون یک شب من اول اللیل با لیلی بنشست، و سودای خویش آغاز کردند نه به زبان گوشت و پوست، مؤذن بانگ نماز صبح می‌گفت که هنوز مجنون

---

۱ . نامهٔ یکصد و بیست و نهم نک نسخهٔ K ۴۴

۲ . قرآن کهف ۱۸ : ۱۰۹ = هرگاه دریا رنگ می‌شد برای نوشتن گفته‌های خدایم، پیش از پایان گفته‌های او دریا پایان می‌یافت.

۳ . دیده: (نسخهٔ K) سینه (نامهٔ ۹۸ بند ۵۵۸).

۴ . همّت (نسخهٔ K) دست تو (نامه ۹۸ بند ۵۵۸)

می‌گفت؛ و چون بانگ نماز شنید، گفت: واعجبا! امشب نماز خفتن پیش از وقت می‌گوید.

اَضِلُّ فَلا اَدری اذا ما ذَکَرتُها اثنَتینَ صَلَّیتُ الضُّحی اَم ثمانیا[1]

لکان فی قِصَصِهم عِبرةٌ. مجنون چه بود و لیلی چیست؟ اگر استعدادی هست، روزی بود که برسی؛ و اگر نه، جلالت ازل گوید:

چون تو دو هزار عاشق از غم کشتم وز خون کس آلوده نشد انگشتم[2]

سودای خود با خود می‌گویم. از قصه یوسف چه دانسته‌ای تا این غایت؟ احسن‌القصص گفت چه بود؟ گفت: «فَلَمّا سَمِعَت بِمَکرِهِنَّ اَرسَلَت الیهِنَّ وَ اَعتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّکأً و آتَتْ کُلَّ واحِدَةٍ مِنهُنَّ سِکیناً وَ قالَت اخرُج عَلیهِنَّ»[3] عجبا از این حدیث! فارغان از عشق یوسف دست بریدند، و زلیخا که عشق یوسف در میان جان داشت از دور نظاره می‌کرد و می‌گفت:

یاران به نصیحت آمدند دی برِ من تا بو که برون کشند عشق از سر من
دیدند جمال و حسنِ آن دلبر من کردند سجود جمله پیش درِ من[4]

۹ـ وقت مدّ دریاست، اگر مهمی داری درآی، که همه را راه است. می‌دانم که از این سودا بس دوری؛ اما این حدیث نه از بهرِ توست، ... او پیدا است. آهن نیک داند که معشوق او مغناطیس است نه چیزی دیگر. اکنون این علم گویی آهن را از کجا آمد ـ بل با آن. مُدبر می‌گوید: این خواص است. چه کند نه کار او بود. او در این عالم کور است. «وَ جَعلنا مِن بینِ اَیدیهِم سَدّاً وَ مِن خَلفِهِم سَدّاً فَاَغْشَیْناهُم فَهُم لایُبصِرونَ.»[5] اگر خواهی که این حدیث تو را روی نماید، این حدیث در باقی کن و

---

۱. هنگامی که به یاد وی افتم گیج شوم، ندانم بامداد را دوگانه یا هشت رکعت برگزار کرده‌ام.

۲. این شعر در یکم بند ۴۷۲ و بند ۶۷۲ نیز دیده می‌شود.

۳. یوسف ۱۲ : ۳۱ = هنگامی که [زلیخا] گفتهٔ زنانه را برشنود، ایشان را به یک تکیه‌خانه بخواند و به هر یک چاقوئی داد، پس [به یوسف] دستور داد تا به میان ایشان آید.

۴. هموزن و قافیهٔ این دو بیت در بندهای ۱۲۷ و ۶۱۶ ج‌یکم و تمهیدات بند ۳۰۶ نیز دیده می‌شود.

۵. قرآن یّسین ۳۶ : ۹ = در جلو ایشان پرده و در پس ایشان پرده کشید تا هیچ نبینند.

شرط طاعتداری و کمرِ بندگی برمیان بسته دار، و علل را بانی کن، که التَّجربَةُ فی طریقِنا هذا کفرٌ. آنگه ندانم که قبول کنند یا نقشهایی است از غیب بیرون آمده و نقاب بسته و به ساحل دریا آمده و خود را وارفتن برید داشته. و اگر بی‌نقاب بیرون آید، عرش و کرسی را از پای درآورد.

۱۰ ـ چه می‌شنوی؟ به جلال قدر لم یزل که دیده‌های دیده‌وران را این نقشها روشنتر از آفتاب است. و مخذولان به عقل مختصر خود چون دراو تصرف کنند؟ این حدیث متعذّرتر از آن دان که هیچ کس را در شرف توان بود در عالم تمیز به دیدهٔ عقل و علم. صبر کن تا در دریای غیب غرق شوی، آنگه نهنگ، عظمت تو را فرو برد «فَالتَقَمَهُ الحُوتُ»[1]. هرگز ندیده‌ای «نٓ وَالقَلمِ وَ ما یَسطُرون»[2] یا سَیّدَ الاوّلینَ و الآخرینَ[3]. تو چه می‌گویی؟ لاتُفَضِّلونی علی یونس برمَتّی[4] غَرِقتُ فی بحارِ الصَّمَدیةِ، والتَقَمَنی حوتُ الأَحَدیَةِ[5]. یا محمدا «مآ أنتَ بِنِعمَةِ رَبِّکَ بِمَجنونٍ»[6]، «و أمّا بِنِعمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّث»[7]، لا تُفَضِّلونی[8]! کَلِّمِ النّاسَ عَلی قَدْرِ عُقولِهِم[9]، عَلَینا وَ عَلی عِبادِ اللّهِ الصّالحینَ[10]، «فَأصبَحتُم بِنِعمتِهِ إِخواناً»[11]، وللارضِ مِن کَأسِ الکرامِ نَصیبٌ[12]. گفت «فَرَضَ عَلَیکَ

۱ . قرآن ۳۷ صافات ۱۴۲ = پس نهنگ او را بلعید.
۲ . قرآن، قلم ۶۸ : ۱.
۳ . ای پیر گذشتگان و آیندگان! تکرار بندهای ۷۷۶ ج ۲، و پیش از آن.
۴ . مرا از یونس پسر متی برتر مشمرید! بر متی = ابن متی در بند ۲۸۹ ج ۲.
۵ . به دریای فنا (صمدیه) فروشدم و نهنگ یگانگی مرا بلعید.
۶ . نعمت خدا به تو پوشیده نیست. قرآن، ۶۸ قلم: ۲.
۷ . قرآن، ضحی ۹۳ : ۱۱ = دربارهٔ نعمت خدا سخن بگو!
۸ . ن. ک، ش ۴.
۹ . با مردمان به اندازه خردشان گفتگو کن! مکرر بندهای ۱۲۱، ۶۶۲، ۷۵۷ ج ۱.
۱۰ . : بر ماو بر بندگان نیک خدا. مانند بندهای ۸۵۷ و ۸۵۸ ج ۲، از روی آیت مریم ۱۹ : ۳۳ ساخته شده است.
۱۱ . قرآن عمران ۳ : ۱۰۳ = به نعمت او برادر شدید.
۱۲ . زمین نیز از لب پر جام بزرگان سهم دارد (تنها همین جا است)

القُران»[۱]، «اِنّا سَنُلقی علیکَ قَولاً ثَقیلاً»[۲]. ابن عباس گوید: لَمّا اوتی یونس بِالنُّبُوَّةِ ... و لمونی![۳] ذَرونی! لاتُفَضِّلونی[۴]! گفت، «وَ حَمَلناهُم فی‌البَرِّ وَالْبَحر»[۵]، قول ثقیل چه بود؟ چون حمّال او بود؟ جبرئیل آمد و گفت: «یا اَیُّها المُزَّمِّلُ قُم اللَّیلَ»[۶] عالَم ظلمت گرفت. «قُم فَاَنذِر»[۷]، «وَسِراجاً مُنیراً»[۸]. دریغا! دریغا! «قُم فَاَنذِر! وَ رَبَّکَ فَکَبِّره»[۹] تو گویی که جبرئیل بود، من گویم که روا نه کارِ توست.

۱۱ ـ اگر توانی، به درگاه «فَاَوحی اِلی عَبدِهِ ما اَوحیٰ»[۱۰] آی! تا سمع اگر داری، «حم عسق»[۱۱] با تو بگوید: «کَذلکَ یُوحی اِلیکَ وَ اِلَی الَّذینَ مِنْ قَبلِکَ اللّٰهُ العَزیزُ الحَکیمُ»[۱۲] چه بود، و حقیقت این کار چه بود؟ و پندارم تو را آن قوّت نیست. تو را همکاسگان بسیارند. دل فارغ دارند. نه هر که رفت رسید، و نه هر که کِشت درود:

و ما کُلُّ طالِبٍ مِن النّاس بالِغٌ   و لا کُلُّ سیّارٍ الی المَجدِ واصلٌ[۱۳]

واللّٰهُ الّذی لااِلهَ‌اِلّاهو، که چندین هزار هزار سالک در این بمیرند و یکی نداند که «یُوحی اِلیکَ وَ اِلَی الَّذینَ مِن قَبلَکَ»[۱۴] چیست! می‌پنداری که می‌دانی،

ای بر درِ پندار چو تو بسیاری!

---

۱. قرآن. قصص ۲۸ : ۸۵ = آنکه قرآن را برایت فرستاد، تو را به زمین موعود باز می‌گرداند.
۲. قرآن مزمّل ۷۳ : ۵ = ما قرآن را سنگین بر تو می‌فرستیم.
۳. ناخوانا است.
۴. ن. ک پانوشت ش ۴، ص ۲۸۳.
۵. قرآن. اسرا ۱۷ : ۷۰ = ما شما را در خشکی و دریا سوار کردیم.
۶. قرآن مزمل ۷۳ : ۱ = ای به رختخواب خفته کمی برخیز.
۷. قرآن مدثر ۷۴ : ۲ = برخیز، مردم را بیم ده و تکبیر خدا گوا.
۸. قرآن احزاب ۳۳ : ۴۶ تو را چون چراغ روشن نمودیم.
۹. ن.ک پانوشت ش ۷.
۱۰. قرآن نجم ۵۳ : ۱۰ = وحی فرستاد برای بنده‌اش هر چه فرستاد.
۱۱. قرآن حم‌عسق ۴۲ : او ۲ = رَمْز.
۱۲. قرآن حم عسق ۴۲ : ۳ = خدا این گونه وحی می‌فرستد.
۱۳. نه هر کس که بخواهد می‌رسد و نه هر بلندپرواز رسنده است (متنها همین یکجا است).
۱۴. قرآن. ن.ک پانوشت ش ۱۲.

۱۳۰[1]

بسم الله الرّحمن الرّحیم

۱۲ ـ «فَاسألوا اهلَ الذِّکرِ اِنْ کُنتُم لاتعلَمون»[2] هیچ دانی که آدمی را برای چه فرستاده‌اند؟ گوش دارا تا از قرآن قدیم با تو نمایم، که گواهی از آن صادقتر نخواهد بود «هذا کِتابُنا یَنطِقُ عَلَیکُم بِالحَقِّ»[3]. قرآن چه می‌گوید که آدمی برای چه آفریده‌اند؟ بشنو: «وَ ما خَلَقتُ الجِنَّ وَ الاِنسَ اِلاّ لِیَعبُدونِ»[4] یا آدم، رخت از بهشت بردار و سفری کن به عالم خاک «اهبِطُوا مِنها جمیعاً فِامّا یَأتِیَنَّکُم مِنّی هُدیً»[5] تا چه بود؟ یا ربَّ العِزَّةِ، «وَ تَزَوَّدُوا فِاِنَّ خَیرَ الزّادِ التَّقوی وَاتَّقونِ»[6]. تا بندگان ما را بندگی درست گردد در عالم ابتلا، که در عالم بهشت در میان نعیم درست نتوان کرد. «اِنّا جَعَلنا ما عَلَی الارضِ زینَةً لَها لِنَبلوَهُم اَیُّهُم احسَنُ عَملاً»[7] «وَ ما اُمِرُوا اِلاّ لِیَعبُدُوااللّهَ مُخلِصینَ لَهُ الّدینَ حُنَفاءَ»[8]. عبادت بی‌اخلاص به کار نیاید ما را. «فَقَدِمنا اِلی ما

---

۱. تک نسخه K52.

۲. قرآن ۱۶ : ۴۳ = اگر نمی‌دانید از دانایان بپرسید!

۳. قرآن ۴۵ : ۲۹ = این کتاب سخن درست را به شما می‌گوید.

۴. قرآن ۵۱ : ۵۶ = جن و انس را نیافریدم جز برای عبادت.

۵. قرآن ۲ : ۳۸ = از بهشت فرومی‌روید به زمین تا پیامبر برایتان بفرستم.

۶. قرآن ۲ : ۱۹۷ = توشه گیرید و بهترین توشه تقوا است.

۷. قرآن ۱۸ : ۷ = ما آنچه بر زمین است برای آزمایش شما آفریدیم تا کدام بهتر کار می‌کنید.

۸. قرآن ۹۸ : ۵ = دستوری ندارند جز آنکه تنها خدا را مخلصانه بپرستند.

عَمِلوا فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنثوراً»[1].

۱۳ ـ الحق آدمی شیرین نعمتی است. «فَلْيَعمَلْ عَمَلاً صالِحاً»[2]؛ و این بس نیست هنوز، «وَلا يُشرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ اَحَداً»[3]. لیس للّه شریکٌ، و خلق بیشتر مشرک‌اند. «وَما اكثَرُ النّاسِ وَلَو حَرَصْتَ بِمؤمِنينَ»[4]، پس «وَما يُؤمِنُ اَكثَرُهُم بِاللّهِ اِلاّ وَ هُم مُشرِكون»[5]. شرک را به حضرت الهیت راه نیست البته. یا سیدالأولینَ وَ الآخرین[6]؛ لَولاكَ لَم خَلَقتُ الا فلاکَ[7]. و مع ذلک «لَئِن اَشرَكتَ لَيَحبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكونَنَّ مِنَ الخاسِرينَ»[8]، «بَلِ اللّهَ فَاعبُد» ما را خواهی حدیث ما کن که در حق ابراهیم گوییم: «واتَّخَذَ اللّهُ ابراهيمَ خَليلاً»[9]. سبب آن است که او همگی خود بکلیّت تسلیم کرد، که اسلَمتُ الی اللّهِ یا جبرئیل[10]. او را در این دعوی برمحکی نزنی، در منجنیق نمرود بود در هوا که جبرئیل بدو گفت: أَلَکَ حاجةٌ؟ گفت: اَمّا اِلیکَ فلا[11]! ازو، باری، حاجتی نخواهی یا ابراهیم؟ چه گویم یا جبرئیل؟ خفته نیست آخر، «لا تَأخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَومٌ»[12]؛ غایب نیست «وَ اللّهَ عَلی كُلِّ شَيءٍ شهيدٌ»[13]، می‌داند و می‌تواند. حَسبی مِنَ السؤالِ عِلمُهُ بِحالی[14]. لا جرم چون خلیل در دعوی خود درست بود، قرآن عظیم در حقّ او این گفت: «ما كانَ ابراهيمُ

---

۱ . قرآن فرقان ۲۵ : ۲۳ = کارهایشان را نابود خواهیم کرد.
۲ . قرآن کهف ۱۸ : ۱۱۰ .
۳ . خدا شریک ندارد.
۴ . قرآن یوسف ۱۲۸ : ۱۰۳ = بیشتر مردم هر چند تو بخواهی ایمان نیاورند.
۵ . قرآن ۱۲ : ۱۰۶ = بیشتر آنان که ایمان آورده‌اند باز مشرکند.
۶ . ای سرور گذشتگان و آیندگان.
۷ . اگر تو نبودی فلکها نیافریدمی.
۸ . قرآن زمر ۳۹ : ۶۵ = هر گاه شرک‌ورزی کار تباه خواهد شد و تو زیانمند باشی.
۹ . قرآن. نساء ۴ : ۱۲۵ = ابراهیم را خدا برای دوستی برگزید.
۱۰ . من خود را تسلیم خدا کرده‌ام ای جبرئیل.
۱۱ . آیا نیازی داری؟ [پاسخ گفت:] : به تو نیاز ندارم!
۱۲ . قرآن بقره ۲ : ۲۵۵ = او را خواب نیابد.
۱۳ . قرآن حج ۲۲ : ۱۷ = خداوند بر هر چیز گواه است.
۱۴ . آگاهی او از حالم مرا از پرسش بی‌نیاز ساخته است.

یَهودیّاً و لا نَصْرانِیّاً و لکِن کانَ حَنیفاً مُسلِماً»[1].

۱۴ ـ چون عملِ با شرک باطل است، «فَاحبَطَ اللّهُ اعمالَهُم»[2]. سنّت ما در ازل چنین است، «کانَ ذلکَ فی الکِتابِ مَسطوراً»[3]. چرا علم اخلاص طلب نکنی تا اعمال تو مقبول و مبرور بود؟ آخر طلبِ دنیا فرض است و طلب علم نه؟ هیهات! طلبُ العِلم فریضةٌ علی کلِّ مُسلم وَ مُسلِمَة[4]. آن علمِ اخلاص است که ... بی‌آن درست نیاید. این تنبیهی دان، «وَ ذَکِّر فَانَّ الذِّکریٰ تَنفَعُ المُؤمِنین»[5]. نشانِ مؤمن آن بود که چون تذکّر به گوش او رسد طلب علم اخلاص کند تا عبادتش هباءِ منثور نبود.

۱۵ ـ اگر بعدِ تذکّر و تنبیه طلب کند معذور نیست، که شنودن و تغافل زدن صفتِ کافران است. که «وَ اِذا تُتلیٰ عَلَیهِ آیاتُنا وَلیٰ مُستَکبِراً کَاَنْ لَم یَسمَعها کَاَنَّ فی اُذُنَیهِ وَقراً»[6]. صفت مؤمن آن است که «اِذا ذُکِرَ اللّهُ وَجِلَت قُلوبُهُم ـ اِلی قَولِهِ ـ هُم المُؤمِنونَ»[7] کسی بازو گوید؛ و ازین قوم بود «وَ اِذا ذُکِرَ اللّهُ وَحدَهُ اشمَأَزَّتْ قُلوبُ الَّذینَ ـ الی قَولِهِ ـ یَستَبشِرونَ»[8]. او را در قرآن چنین گوید: «وَ مَن اَظْلَمُ مِمَّنْ ذُکِّرَ بآیاتِ رَبِّهِ فَاَعْرَضَ عَنها»[9]. و کسی که او را ذکر خدا در جنباند که «اللّهُ نَزَّلَ اَحسَنَ الحدیثِ کِتاباً ـ الی قَولِهِ ـ یَخشَونَ رَبَّهُم»[10]، لاجرم در حقّ او این سجل بندند که «وَ اذا سَمِعوا

---

۱. قرآن. عمران ۳ : ۶۷ = ابراهیم جهود یا نصرانی نبود او یکتاپرست و مسلمان بود.
۲. قرآن. احزاب ۳۳ : ۱۹ = خدا کارهایشان را تباه کرد.
۳. قرآن. اسرا ۱۷ : ۵۸ = این در کتاب نوشته شده است.
۴. دانش جستن بر هر مسلمان واجب است.
۵. قرآن. ذاریات ۵۱ : ۵۵ یادآوری کن، یادآوری سودمند باشد.
۶. قرآن. لقمان ۳۱ : ۷ = هرگاه آیتی بر او خوانده شود پشت کرده گویی آن نشنوده است.
۷. قرآن. انفال ۸ : ۲ = هرگاه یادی از خدا شود دلهایشان می‌طپد.
۸. قرآن زُمَر ۳۹ : ۴۵ = هرگاه از یکتایی خدا گفتگو شود دل رنجه شوند کسانی به آینده باور ندارند... و هرگاه ازخدایان دیگر گفتگو شود خشنود گردند.
۹. قرآن. کهف ۱۸ : ۵۷ = کیست تاریک تر از کسی که هرگاه بیاد خدایش آورند، روی بگرداند.
۱۰. قرآن. زمر ۳۹ : ۲۳ = خدا بهترین سخن را فروفرستاده کتابی هم‌آهنگ که پوست کسانی را که ←

ما أُنزِلَ الیَ الرَّسولِ تَری اعیُنَهُم تَفیضُ مِنَ الدَّمعِ مِمّا عَرَفوا مِنَ الحَقِّ»[۱] تحقیق دان که هر که ذکر خدا و رسول شنود و او را بجنباند، و چون ذکر دنیا کند، «اِذا هُم یَستَبشِرونَ»،[۲] او کافر است؛ و هر که او را مؤمن داند هم کافر است.

۱۶ ـ آخر از قرآن بشنو: «وَالَّذین آمنوا اشَدُّ حُبّاً لِلّهِ»[۳] چون بود؟ او را از این همه نصیب آن است که خود را از میان اشغال دنیاوی بدر آرد و نظر کند تا خود طلب دنیا چند بود و چون طلب کند و طلب آخرت چون. از این قوم است که «مِنکُم مَن یُریدُ الدُّنیا وَ مِنکُم مَن یُریدُ الآخِرَةَ»[۴] که «یُریدُونَ وَجهَه»[۵] خود دانم که نه کارِ اوست؛ سوختکان عشق او خود دیگراند، «یُحِبُّهُم وَ یُحِبّونَه»[۶] سرّاً بِسرٍ و لا یَطَّلِعُ عَلیهِ مَلَکٌ مُقَرَّبٌ و لا نَبِیٌّ مُرسَلٌ[۷]. یا اسرافیل، به شما می‌گویند: «یُفسِدُ فی الارضِ و یَسفِکُ الدِّماءَ»[۸]، ما می‌گوییم خاموش باشید که این حدیث نه کار شماست، «اِنّی اَعلَمُ ما لا تَعلَمون»[۹]، شما دست از دامن سُبّوحٌ قُدّوسٌ برمدارید. عاشقی نه کار شماست که رستم را هم رخش رستم کشد. اگر آدمی را من آفریدم، منش بِه دانم از شما؛ که شما می‌گویید: «یُحِبُّهُم وَ یُحِبّونَهُ»[۱۰]، اما این قوم آنهااند که «سَبَقَتْ لَهُم مِنّا الحُسنی»[۱۱]؛ آنهااند که «یُفسِدُ فیها وَ یسفِکُ

← از خدا می‌ترسند درهم کشد.

۱. قرآن مائده ۵: ۸۳ = هرگاه سخنی را که بر پیامبر آمده شنوند اشک از چشمانشان روان گردد که حق را شناخته‌اند.

۲. قرآن، زمر ۳۹: ۴۵ = که از آن خشنود گردند.

۳. قرآن، بقره ۲: ۱۶۵ = آنان که ایمان آورده‌اند خدا را بیشتر دوست می‌دارند.

۴. قرآن عمران ۳: ۱۵۲ = برخی از شما دنیا را خواهند و برخی آخرت را.

۵. قرآن کهف ۱۸: ۲۸ = دیدار او را خواهند.

۶. قرآن مائده ۵: ۵۴ = او ایشانرا دوست دارد و ایشان اورا دوست می‌دارند.

۷. پنهانی در پنهان است، کسی از آن آگاه نی نه فرشته نزدیک به خدا و نه پیامبر فرستاده شده. این حدیث در بند ۲۳۶ ج دوم چنین آمده است: «السِّرُّ بینی و بین عبدی لایطلعُ علیه...».

۸. قرآن بقره ۲: ۳۰ = آدمی در زمین فساد خواهد کرد.

۹. من آن را می‌دانم که شما نمی‌دانید.

۱۰. قرآن مانند ش ۶.

۱۱. قرآن انبیاء ۲۱: ۱۰۱ = پیشینهٔ نیکو با ما دارند.

الدِّماءَ»[۱]، نامشان در جریدهٔ اهل دنیاست، «وَ لَقَد ذَرَأنا لِجَهَنَّم کثیراً»[۲].

۱۷ ـ روز قیامت چون اسرافیل صور دردمد، هیبت اذل بیگانگان بر باد دهد و به غارت برد؛ امّا دوستان را از آن چه؟ «وَ نُفِخَ فی الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فی السّمواتِ وَ مَن فی الأرضِ الاّ مَن شاءَ اللّهُ»[۳]؛ گویی ایشان کدام‌اند؟ ندانی و نه غمِ آنت گرفته است که بدانی، «وَ رَضُوا بِالحَیاةِ الدُّنیا وَ هُم عَنِ الآخِرَةِ هُم غافِلونَ»[۴]. باکی نیست گذرشان هم بر ما بود «اَینَ المَفَرُّ ... الی رَبِّک یومَئِذٍ المُستَقَرُّ»[۵]. این حدیث دراز بکشید. «لَو کانَ البَحرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبّی لَنَفِدَ البَحرُ قَبلَ اَن تَنفَدَ کَلِماتُ رَبّی وَ لَو جِئنا بِمِثلِهِ مَدَداً»[۶]. او ینبوع دل خرج می‌کند که ظَهرَت ینابیع الحِکمَةِ[۷]، کی رسد؟ و ازو آموخته‌ام، آخرش پدید نبود، «الرَّحمنُ عَلَّمَ القُرآن»[۸]. پنداری که وارسول ـ صلعم ـ گفت: «وَ اِنَّکَ لَتُلَقَّ القُرآنَ مِن لَدُن حکیمٍ عَلیمٍ»[۹]، او بود و بس؟ هم مشتریان او بسیار بودند. واشَوقاه الی لقاءِ اخوانی[۱۰].

۱۸ ـ اَلعُلماءُ وَرَثَةُ الأنبیاء[۱۱]. یا ابابکر، لیس بَینی و بینَکَ فَرقٌ الاّ انّی[۱۲] ... یا

---

۱ . قرآن بقره ۲ : ۳۰ = آدمی در زمین فساد خواهد کرد.

۲ . قرآن اعراف ۷ : ۱۷۸ = بسیاری را برای جهنم نهادیم.

۳ . در کرنا دمیده پس هر که در آسمانها و زمین است بمیرد جز آنکه خدا بخواهد .

۴ . ایشان به زندگی دنیا بسنده کرده از آخرت بی‌خبرند.

۵ . قرآن. قیامت ۷۵ : ۱۰ = گریختن به کجا؟... تنها نزد خدا جا هست.

۶ . قرآن کهف ۱۸ : ۱۱۰ = اگر دریا مداد شود باز سخنان خدا پایان نیابد و دریا خشک شود.

۷ . چشمه‌های دانش باز شد.

۸ . قرآن. رحمان ۵۵ : ۱ ـ ۲ = خدا خواندن را بیاموخت به مردم.

۹ . قرآن طس نمل ۲۷ : ۶ = تو قرآن را از خداوند می‌گیری!

۱۰ . به امید دیدار برادران... مکرر در بندهای ۱۲۷، ۵۹۹ ج۱ و... آمده است.

۱۱ . دانشمندان وارثان پیامبران‌اند... در بندهای ۳۲، ۵۰ ج۱، ... آمده است.

۱۲ . ای بوبکر! فرقی میان من و تو نیست جز اینکه من...

عُمر، لو لَم اُبعث لَبُعِثتَ[۱]. اگر باورت نبود که «تُلَقّی القُرآنَ مِن حکیمٌ علیمٌ»[۲] او را و غیری را بود، از قرآن بشنو: «وَاتَّقوااللّهَ وَ یُعَلِّمَکُمُ اللّهُ»[۳]، هر که متّقی است تُلقّی القُرآن مِن لَدُنّی[۴]، «وَ عَلَّمناهُ مِن لَدُنّا عِلماً»[۵]. و هیچ کس بجز متقیان ازین شراب نخورند، اَنَا وَ الأتقیاءُ مِنْ اُمّتی براءٌ مِن التَّکلُّف[۶]. همه به فطرت رسیدند، «فِطْرَتَ اللّهِ الّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیها»[۷] «ذلِکَ الدّینُ القَیِّمُ»[۸] دین چه بود؟ «إنَّ الدّینَ عِندَاللّهِ الاسلامُ»[۹] چه بود؟ «اَسلَمتُ وَجهی لِلّهِ»[۱۰] واتَّقوهُ وَاَسلِموا! همه را وا فرمودند «و ما اُمِروا اِلاّ لِیَعبُدُوا اللّهَ»[۱۱] و جز این خود نفرمودند. اگر از ایشان نتوانی بود، باری جهد آن که تو را بر فتراک یکی بندد از ایشان. هریکی را چندین هزار طفیل خواهد بود. و کاغذ رسیده و هذهِ کِفایَةٌ.

---

۱. ای عُمَر اگر من فرستاده نشده بودم تو فرستاده می‌شدی!
۲. قرآن ۲۷ : ۶ = تو قرآن را از حکیمی دانشمند (خدا) گرفته‌ای.
۳. قرآن ۲ : ۲۸۲ = از خدا بپرهیزید، خدا به شما می‌آموزد.
۴. تو قرآن را از من فرا می‌گیری.
۵. قرآن کهف ۱۸: ۶۵ک = علم را ما به او آموختیم.
۶. من و پرهیزکاران امّتم از تکلّف بیزاریم.
۷. قرآن روم ۳۰ : ۳۰ک = خمیره‌ای که خدا مردم را بر آن خمیره ساخته است.
۸. قرآن توبه ۹ : ۳۶ م = آیین درست همان است.
۹. قرآن عمران ۳ : ۱۹ م = آیین نزد خدا اسلام است.
۱۰. قرآن عمران ۳ : ۲۰ م = من رو در رو تسلیم خدا شده‌ام.
۱۱. قرآن، بیّنه ۹۸ : ۵ م = دستوری جز عبادت خدا ندارند.

۱۳۱[1]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

۱۹ ـ هذهِ رسالةٌ فی جوابِ بعضِ مسائِلٍ سَألَها مُریدُهٗ عزُّ الدین ابونصر حامد بن احمد المستوفی، رحمةالله[2].

نبشتهٔ فلان رسید و بر آن وقوف افتاد. حدیث خضر (ع)، روا بود که کسی در بیداری او را بیند، ولیکن آن شخص خفته نبود و بیدار مطلق هم نبود. این همان حال بود که انبیا، جبرئیل را در آن حالت دیدند ـ خواب نبود البته و بیداری نبود البته ـ بر جای وحی مصطفا، که در مصطفا ـ صلعم ـ سخت پیدا شدی، و صحابه می‌دیدند. پس با خود آمدی از آن حالت وگفتی که جبرئیل چنین و چنان می‌گوید. و این حال انبیا را بود و اولیا را هم بود، لاشکّ فیه[3].

۲۰ ـ اینک ابوبکر را پرسیدند، گفت در بیداری نتواند بودن، بل حالتی دیگر بود. آن کسی داند که چونان بود؛ چنانکه لذت مباشرت را صاحب ذوق داند، که

---

۱ . تک نسخهٔ K ۵۶ که چنین آغاز شده است: المکتوب السادس والخمسون.

۲ . این رساله‌ای است در پاسخ برخی پرسشهای مرید وی عزالدین بونصر حامد پسر احمد مستوفی (ره). پرسنده مرید عین القضات و از سران خاندان آلهٔ است. ن. ک، نسبنامهٔ خاندان آله.

۳ . شک در آن نبوَد.

کودک و عنین ندانند. ابیتُ عندَ ربّی یُطعِمنی و یُسقینی[۱] اشارت مصطفا است ـ صلعم ـ که به شب این حال بیش از آن بودی که به روز، که به صحبت هرکس مبتلا بودی. موسی کلیم‌اللّه کلام خدا را در این حال شنید. امّا چون با فرعون حدیث می‌کرد: اینجا بود نه آنجا. پیش نمرود و بوجهل بودن دیگر است و پیش خدا بودن دیگر. عمر بر سر منبر گفت: یا ساریةُ الجبل[۲]، الجبل؛ تا نهاوند می‌دید، هم در این حالت بود. امّا در حال عموم آن نتوان دیدن؛ و در این باب سخن بسیار است.

۲۱ ـ این که خضر را دو کس بیند در یک حالت، روا بود قطعاً. و این بدان باطل نگردد که الشّخصُ الواحدُ لایکونُ فی مکانین[۳]. همچنان بود که دو کس بینند در بیداری چنانکه در خواب صورت بندد. بیداری را همچنان دان. امّا سرّ اینکه چون بینند، دراز است. حقایق ملکوتی کسوتی از عالم مُلک در پوشید تا بر اهل عالم مُلک جلوه دهند آن را. «وَ تِلکَ الامثالُ نَضرِبُها لِلنّاسِ لَعَلَّهُم یَتَفَکَّرون»[۴] این و آن. تا سرّ خواب و تعبیر ندانی این بنتوانی دانست. نامه بیش از این احتمال نکند.

۲۲ ـ اینکه در گور کافر را و عاصی را عذاب کنند و مار و کژدم او را گزد از این است؛ تو ندانی. ملحدانی گفتند: سرِ گور باز کردیم نه ما راست آنجا نه کژدم و نه منکر و نه نکیر. این مشتی ابلهان بودند؛ ندانستند که ایشان هنوز خفته‌اند، مرده پندارند. با ایشان پندار بود، پس نبینند، آنچه مرده بیند زنده نتواند دید الّا که وی نیز بمیرد. إنَّ للّهِ عِباداً أبدانُهُم فی الدّنیا و قلوبُهُم فی الآخِرةِ[۵]، گور و قیامت بینند و تو پنداری که ایشان با تو برابرند. هذا مضی. امّا این کمال هر[۶] بیننده را بود؟ لا! اما از

---

۱. شب در نزد خدا می‌مانم می‌خوراندم و می‌آشاماندم.
۲. ای روندگان! کوه را بپایید. ۳. کسی یکتا در دو جا نتواند بودن.
۴. قرآن، حشر ۵۹ : ۲۱ م = این مثل ها را برای مردم می‌آوریم تا شاید به اندیشه روند.
۵. خداوند را بندگانی هست که تن در دنیا دارند و دل در آخرت.
۶. هر تصحیح است و در تک نسخه K نیست.

جانب خضر همه را علی‌التّساوی مبذول است. اما از جانب بیننده تا کی تمام خواهد بود؟ باید نفس او را اتّصال بود به حضرت خضر، که خضرٌ عالمُ اهلِ الارضِ و رئیسُ الابدال[۱]؛ مبتدیان را همه تربیت کند.

۲۳ ـ سؤال: النّاسُ نیامٌ و اِذا ماتوا انتَبهوا[۲]؛ مدخول است و یا مستقیم[۳]؟ اولاً: معنی حدیث بدان تا در غلط نیفتی، که چنانکه عالم مُلک، اعنی آسمان و زمین، بیدار می‌بینند و خفته نمی‌بینند، همچنین قومی عالم ملکوت می‌بینند و قومی نه. و هر که در دنیاست نمی‌بیند، پس بر مثالِ خفته است، النّاسُ نیامٌ. پس مرد آنچه شنوده بود ببیند ـ گور و عذاب و منکر و نکیر و احوال آخرت الی غیر ذلک، «فَکَشفنا عَنکَ غِطاءَکَ فَبَصرکَ الیومَ حدیدٌ»[۴] ـ پس بر مثال بیدار بود. فاذا ماتوا انتَبِهوا[۵]، این را و دان.

۲۴ ـ و کس بود که هنوز در دنیا است اما همه بیند، لو کُشِفَ الغِطاءُ ما ازدَدتُ یقیناً[۶]. مصطفا ـ صلعم ـ در حق بوبکر صدیق چنین گفت: من ارادَ اَن ینظُرَ الی میِّتٍ یَمشی علی وجهِ الارضِ فَلیَنظُر الی ابی‌بکرِ الصدیّق[۷]. یعنی همه می‌بیند و اگر چه بظاهر در دنیاست دلش در آخرت است بین یدی اللّه[۸]. حدیث زیارت مردگان: اگر صاحب دل بود، احوال آخرت با او بود که بیند؛ اگر از اهل دنیا بود هنوز او را تنبیهی

---

۱ . خضر دانشمند مردم زمین و سردار ابدال است.

۲ . مردم بخوابند و چو بمیرند بهوش آیند.

۳ . حدیث مدخول به معنی ساختگی و مستقیم حدیثی درست باشد.

۴ . قرآن. ق ۵۰ : ۲۲ = پرده از چشم تو برگرفتیم و تو امروز تیزبین هستی!

۵ . چون مردم بمیرند بهوش آیند.

۶ . نهج‌البلاغة باب دوم بند ـ اگر پرده برگرفته شود نیز بر یقین من افزوده نخواهد شد.

۷ . مکرر تمهیدات بندهای ۱۱، ۷۰، ۳۷۴ و نامه‌ها بند ۲۶۳ ج۲ و ۱۷۰ ج۳: هر کس می‌خواهد مرده‌یی را بیند که بر روی زمین راه می‌رود به بوبکر صدّیق بنگرد.

۸ . میان دو دست خدا کنایت از رو به روی خدا = نزد خدا.

و تذکیری بود. فَلِذٰلِکَ یَستَحِبُّ رَقْدُ المَوتیٰ بِذِکرِکُم الآخِرَةِ[1]. کس بود که مرده را زنده می‌بیند، چنانکه بگفتم که خضر را بیند و ازو فایده برگیرد. چون با خود آید، باشد که بگیرد و باشد که نگیرد.

۱. از این رو مستحب است که با یادآوری آخرت، مرده را حرکت دهند و بیدار کنند (هنگام تلقین خاک‌سپاری).

۱۳۲[1]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیم

۲۵ ـ پیوسته ما را به دعا یاد می‌دارد. و وصیت کرده همه کس را و آن عزیز را به آنکه بر سرِ عهد بود. اللّه اللّه! اگر خاطر نو پدید آید، خبر کند چنانکه اشارت افتاده است. مواظبت نماید که برکت بزودی پیوندد. و اگر نفسِ حَرون سرکش سرکشی کند، لگام صبر بر سر کند، و چنان باشد کار خود فراهم گیرد که بزودی درگذرد؛ چه اگر نه چنین کند و در وقت حِران او سایه بر سر افکند، مستولی گردد و از آنِ خود قوتْ خوردن گیرد و هر وقت، در طلب قوت خود، حِران اظهار می‌کند. و چون وقت حِران التفاتی به وی نکنند و عدم و وجودش یکی انگارند، بزودی درگذرد و معاودت نکند. و آن حران ازو ضرورت است و لابد، خصوصاً در راه آن عزیز برادر ـ أسعَدَه اللّه[2]. فَهذهِ سُنَّةُ اللّٰهِ فی عبادِهِ و طریقتهِ[3].

۲۶ ـ فصل: در شبانه‌روز ساعتی درکار می‌کند و دعا می‌کند و چنین می‌گوید: اَللّٰهُمَ اَغِثْهُ بِرحمتِک[4]. و ابتدا به صلوات کند و ختم دعا همچنین به صلوات. یازده

---

۱. نک نسخه K ۵۷ ، بسمله ندارد و به جای آن دارد: المکتوب السابع والخمسون....

۲. خدایش خوشبخت گرداند.

۳. این است روش کار خدا با بندگانش در طریقت.

۴. خدایا! از رحمت خودت به فریاد او برس!

بـار در ابـتدا صـلوات دهـد و یـازده بـار در آخـر دعـا و در میان دعـا گـوید. چنانکه‌شنیده‌است‌که دعاءُالغریب و المسافرِ لایُرَدّ[1] در خبراست. و هر چند که به من مشغولتر باشد،کار او دست بهتر دهد،چه اگر به خود مشغول شود آن‌تأثیر نکند البته.

۲۷ ـ و چون نَفَسی درکار من کند، آن نَفَس جانش قابل عکس جان می‌آید. و چون قابل عکس آمد، آن عکس درو تصرف خود کردن گیرد و نهاد آن عزیز رنگ خودکردن گیرد. و هر چند که آن عکس را راه به جان خود بیشتر دهد، راهش به من زودتر رسد، چون راهش به من تمام انجامیده بود، نیز او را روش به خود حاجت نبود، روش مرا بوَد در وی. و اکنون همه مرا روش بود در او. ولیکن به او، عزیز، طلبی طلب کن. پس چون طلب یافتی، خود را طلب کن! چون خود را یافتی مرا به خود طلب کن! تا خود را در من گم کنی، مرا یافته باشی به من. پس من تو را واتو دهم، تا تو خود را باشی به من تو[2]. از ابتدا تا انتها این است که گفتم.

---

۱ . دعای مسافر و غریب هیچگاه مردود نشود.

۲ . بیانی است نارسا، از وحدت وجود و بقا در فنا، و شاید غلط عبارتی نیز داشته باشد، که به دلیل تک نسخه بودن، بایستی به انتظار پیدا شدن نسخهٔ دیگر ماند.

۱۳۳[1]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

۲۸ ـ نبشتهٔ برادر عزیز ـ اطال اللّٰه فی رضاه بقاهٗ و سلک به سبیلَ عبادِهِ الموفقین ـ خوانده و به سلامت او و استقامت احوال او طیّبة القلب شاد شدم. و غافل نباشم از این معانی، چه در خواب معلوم گردد. احوال نبشته بود که المِ مفارقت این کرّت نه چون بارهای دیگر است.

۲۹ ـ ای دوست عزیز، بدان که رنج در خور اشتیاق بود و اشتیاق در خور عشق؛ و هر چند عشق بکمالتر بود اشتیاق بیشتر بود؛ چه اشتیاق در فراقِ معشوق بود و انس و راحت در وصال معشوق؛ و هر چند که مرد عاشقتر بود، لذت انس در وصال و رنج اشتیاق در فِراق بیش بود. به قدر آن که وجود چیزی موجب راحت بود، عدمِ آن موجب رنج بود. و اینجا می‌دان که به قدرِ آسایش که از لذتِ دنیاوی هست، رنجی پس از مرگ خواهد بود.

۳۰ ـ اما نکته‌ای بدان که اگر خدای ـ تعالی ـ آشنا بود و دوستی او، و لو قدر

---

۱. تک نسخه K ۵۹. این نسخه بسمله ندارد و به جای آن دارد: المکتوب التاسع والخمسون.

یسیر، در دنیا در درونِ تو جای گیرد، رنج محبوباتِ دنیا بر تو کمتر بود؛ چه حبّ خدای ـ تعالی ـ زیادت می‌گردد و حبّ دنیا نقصان می‌پذیرد، تا آنگه کی از دل محو گردد و آنِ حقّ همگی در درون فراگیرد. و در دارِ دنیا جهد باید کردن تا مگر حبّ خدای ـ تعالی ـ حاصل گردد. و حبّ از معرفت خیزد: به قدر آن‌که ازو بدانی و بدو عارف گردی، محبّ او توانی بودن. امیرالمؤمنین علی می‌گوید و از این معنی خبر می‌دهد: مَن اَحَبَّ مَن لایَعرِفُ فَانّما یُمازِحُ نفسَه بِنَفسِهِ[1]. معنی حبّ پیش از معرفت چون تواند بود!

۳۱ـ و به قدر آن‌که درون صافی بود و از شوایب و موانع پاک بود، او را بتواند شناخت. و موانع حُبّ و معرفت محبوباتِ دنیاست؛ و محبوبات دنیا مال و جاه و زن و فرزند بود، چنانکه در قرآن گوید: «زُیِّنَ لِلنّاسِ حُبُّ الشَّهواتِ مِنَ النِّساءِ وَالبَنینَ»[2] الآیه. پس گوید: «ذلکَ مَتاعُ الحَیوةِ الدُّنیا»[3].

۳۲ـ و دنیا سه چیز است: نبات و معادن و حیوان؛ و فرزند و مادر و پدر و انعام، و خیول که داری جمله حیوان است، و زر و سیم و جواهر همه معادن است، و نان و جملهٔ حبوب و فواکِه نبات است. و اعیان آن چیزها که برشمردم نه مذموم است و نه مانع از حبّ حق ـ تعالی ـ و نه از معرفت او. امّا تو را با این اعیان علاقه هست، و آن علاقه در درون دل تو قرار گرفته است و نمی‌گذارد که فراغت تحصیل حُبّ و معرفت حق ـ تعالی ـ بود.

۳۳ـ و عادت و تعصّب مذاهب فاسد که از موانع بُوَد همه از این جمله است. چه اگر تو را با مادر و پدر و اهل و تَبَع و شهر خود حبّی نبودی، قولِ ایشان در

---

۱. کسی که ناشناخته را دوست دارد با خود شوخی می‌کند.

۲. قرآن ـ عمران ۳: ۱۴ م = میل به خواستهای جنسی زن و فرزندان مردم را فریب دهد.

۳. قرآن. عمران ۳: ۱۴ = این است کالای زندگانی دنیا.

مذاهب بر قول دیگران ترجیح ننهادی. پس تعصّب و تقلید هم از حبّ این اعیان خاسته است. و صفات مذموم، چون حسد و حِقد و غضب و زنا و کبر و عُجب، هم از حبّ این اعیان بادید آید.

۳۴ـ و چون کسی بحثی شافی بکند، بداند که این همه چیزها از آن محبوب است که آدمی را شهوةُ البطن است. اگر شهوتِ بطن نبودی، هرگز حبّ دنیا تصور نداشتی، هرگز آدم گندم نخوردی، از بهشت عدن او را دور نکردندی. و آدمی را از بهشت هیچ مانعی نیست در دنیا الاّ شکم؛ چنانکه شاعر بیان کرد:

شکم دوزخست ای خداوند هوش به دوزخ کشد چون برآید به جوش

۳۵ـ و فرزند آدم اگر خود را نگاه داشتی از شهوات، به بهشت رسیدی. چه، مانع از بهشت جز گندم خوردن نیست. نبینی چنانکه آدم را گفتند و حوّا را: «وَ لا تَقرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَکونا مِنَ الظّالِمین»[۱]. همچنین فرزندان ایشان را می‌گوید: «یا بَنی آدم لایَفتِنَنَّکُمُ الشَّیطانُ کَما اَخرَجَ اَبَویکُم مِنَ الجَنَّةِ»[۲]. چه کند؟ «یَنزِعُ عَنهُما لِباسَهُما»[۳] تا چه بود؟ «لِیُرِیَهُما سَواتِهِما»[۴]، «بَدَت لَهُما سَواتُهُما» «فَلَمّا ذاقَا الشَّجَرَةَ بَدَت لَهُما سؤاتُهُما»[۵]

۳۶ـ ای دوست، اگر از شهوة البطن خلاص یابی، بهشت یافتی. از مصطفا ـ صلعم ـ بشنو: لَولا اَنَّ الشَّیاطینَ یَحومونَ علی قلوبِ بنی آدمَ لَنَظَروا الی ملکوت السَّماواتِ و الأرض[۶]. از دست شیاطین جز به جوع خلاص نتوان یافت؛ چنانکه

---

۱. قرآن بقره ۲ : ۳۵ م = بدین نزدیک نشوید که ستم‌کار خواهید بود.
۲. قرآن. اعراف ۷ : ۲۷ = ای فرزندان آدم شیطانتان گول نزند، چنانکه پدر و مادرتان را از بهشت براند.
۳. قرآن . اعراف ۷ : ۲۷ = پوشاکشان را برآورد.
۴. قرآن اعراف ۷ : ۲۷ = تا زشتی‌هایشان را به ایشان بنمایاند.
۵. قرآن. اعراف ۷ : ۲۲ = همانگه که میوه را چشیدند، زشتی‌هایشان بیرون آمد.
۶. اگر دیوان گرد آدمی را فرا نگرفته بودند مردم ملکوت آسمان و زمین را می‌دیدند.

مصطفا ـ صلعم ـ گفت: إنَّ الشّیطان یَجری مِن ابن آدم مَجری الدّمِ فَضَیِّقوا مجارِیَهُ بالجوع[1]. چون راه شیطان به جوع بسته شد، درهای آسمان گشاده شود. و بهشتْ آسمانی است. یا عائشة ادیمی قَرعَ بابِ الجَنَّةِ بالجوعِ و الظَّمَأ[2] همه این معنی است؛ که عیسا حواریون راگفت: جَوّعوا بُطونَکم و عَرّوا اجسادَکُم لعَلَّ قلوبَکم یَری اللّه[3]. مصطفا ـ صلعم ـ گفت: کلوا فی انصافٍ لَعَلَّکُم تَدخُلونَ ملکوتَ السَّماواتِ[4].

۳۷ ـ اما نکته: بدان، در اول کار مانع از بهشت خوردن گندم بود؛ اما چون روزگاری از این کار برآمد، این شهوة البطن حُجَب بسیار بادید آورد، چون حُبّ زر و سیم و زن و فرزند و پدر و مادر الی سائر المحبوباتِ الدنیویّة. و به سبب این اعیان، اوصافِ موانع و اوصاف قواطع در دل بادید آید، چون کبر و حسد و غضب و بخل. حبّ دنیاست که موجبِ این اوصاف است؛ و شهوة البطن است که اصل حبّ دنیاست. پس اگر نه گندم خوردن بودی، آدم و فرزندان آدم خود در بهشت جاودان بودندی.

۳۸ ـ این معنی بود که قاسمِ جوعی[5] بدان اشارت کرد و گفت: الدُّنیا لِلعَبدِ بَطنُهُ فَبِقدرِ ما مَلِکَ مِن بطنِهِ فقد مَلِک مِن دُنیاه[6]. اگر خواهی که جای خود در بهشت بازبینی، حُجب از دل بردار. و تا معصیتی می‌کنی، حجابی هست؛ که تو بیِ تو حجاب است، و اگر تو نباشی نان کی خورَد؟ چه آن که خواهد و آرزو کند بشریّت است، و بشریّت همه ظلمات است، و دِل آدمی همه روحانی است و این نه آن

---

۱ . شیطان مانند خون در تن آدمی بروند پس راه‌های آن را تنگ سازید با گرسنگی.

۲ . ای عایشه حلقهٔ در بهشت را همیشه با گرسنگی و تشنگی برکوب ـ این حدیث در بند ۵۹۹ ج دوم ص۳۸۳ تکرار شده است.

۳ . شکم هایتان گرسنه، تنها برهنه دارید، شاید خدا را ببینید.

۴ . به اندازه خورید، شاید به ملکوت آسمانها درآیید.

۵ . شاید تصحیف شدهٔ حربی باشد. قاسم حربی صوفی صاحب نظر هم‌روزگار بِشر حافی م۲۲۷ بود (نفحات‌الانس جامی چ تولکشور ص ۵۰ـ۵۱).

۶ . دنیا برای بند شکم او است، پس به اندازه‌ای که بر شکم چیره باشد بر دنیا چیره باشد.

خورَد، که ابیتُ عِندَ ربّی و هو یُطعِمُنی و یُسقینی[1].

۳۹ ـ اکنون اگر تو را برگِ آن بود که خود را در میان نهی، مبارک! «انَّ اللّه اشتَری مِنَ المؤمِنینَ اَنفُسَهُم وَ اموالَهُم.»[2] و اگر خود را در میان نتوانی نهاد، بهشت نیابی. خود را با خدا و رسول در میان باید نهادن که «النَّبیُّ اَولیٰ بِـالمؤمِنینَ مِـن اَنفُسِهِم»[3]. تو چه دانی که قرآن چیست؟ اولیٰ بِالمُؤمِن خود را در میان نهادن بوَد. «وَ لَو انّا کَتبنا عَلیهم انِ اقتُلوا اَنفُسَکُم اوِ اخرُجوا مِن دیارِکُم ما فَعَلوهُ»[4]، «وَ قَلیلٌ مِـن عِبادی الشَّکورُ»[5]، آنها که خود را در میان نهند اندک توانند بود. فـتحهٔ سـرقولی[6] می‌گوید: از برکت شنیدم که مُحسنان انـدک بـاشند. «وَ اِن تَـعبُدونی هـذا صِـراطٌ مستَقیمٌ»[7]. و تا تو در هوا و آرزو و شهوات باشی، بندهٔ خدا نتوانی بودن، که «اَفَرَأیتَ مَنِ اتَّخذَ الهَهُ هویهُ»[8] یاد آورا وَ مَن اظلَمُ مِمَّن عندی[9] ...

۴۰ ـ جوان‌مردا! آن هوا بود که آن را از بهر چیزی دیگر پرستی. چون هـوا رخت بربندد، حجاب عقل نماند. اگر این حجاب از میان برخیزد، بنده به جناب ازل رسد؛ و اگر نه، اکثف الحُجب[10] هنوز مانده است. و نه آن عقل می‌گویم که در

---

۱. نزد خدایم می‌مانم آب و نان مرا می‌دهد... این حدیث در بند ۲۶۳ ج سوم و تمهیدات بندهای ۱۷ / ۱۲۹ / ۱۶۸ / ۲۳۷ / ۳۲۷ نیز آمده است.

۲. قرآن، توبه ۹ : ۱۱۱ م = خدا جان و مال مومنان را از ایشان خریده است.

۳. قرآن، احزاب ۳۳ : ۶ = پیامبر بر جان مؤمنان از خود ایشان چیره‌تر است.

۴. قرآن، نساء ۴ : ۶۶ م = اگر ما فرمان می‌دادیم کـه خـودی‌ها را بکشـند و از خـانمان بـرانـند، ایشـان نمی‌کردند.

۵. قرآن، سبا ۳۴ : ۱۳ ک = اندکی از بردگانم سپاسگزارند.

۶. فتحهٔ قومی (متن K) فتحهٔ سرپولی، فتحهٔ قومی نسخه بدلهای ج۲ ص۱۱۹ حاشیهٔ ۳.

۷. قرآن، یاسین ۳۶ : ۶۱ = و اینکه مرا بپرستید این راهی درست است.

۸. قرآن جاثیهٔ ۴۵ : ۲۳ ک = آیا دیدی کسی را که خدایش را بخواست خود می‌داند؟

۹. چنین است در نسخهٔ 59K شاید: و من اظلم ممن کَتم شهادة عنده من اللّه (بقره ۲: ۱۴۰م) باشد.

۱۰. کثیف ترین کلفت ترین پرده‌ها.

قرآن بر آن ثنا می‌گوید «لِقَومٍ یَعقِلُونَ»[1]؛ آن عقلِ دنیا وی را می‌خواهم که ابوجهل و کفّار را باشد؛ چه عقل دینی ایشان را نیست، «بِانَّهُم قَومٌ لایَعقِلون»[2] عقل دینی اولوالالباب[3] را بود، و عقلِ دنیاوی حجاب این عقل است؛ که اگر این عقل برخیزد، لقاءُ اللّه در رسد؛ «کُلُّ مَن علَیها فانٍ»[4] بیابد «و یَبقی وَجهُ رَبِّکَ ذُوالجلالِ و الاکرامِ»[5] ظاهر گردد. «الا اِنَّهُ بِکلِّ شیءٍ مُحیطٌ»[6].

۴۱ ـ و چون مرد بدین مقام رسد، دنیا و آخرت واپس کرده بود، اگرچه امثال تو گویید: او هنوز در دنیاست. مَن ارادَ ان یَنظُرَ الی مَیِّتٍ یمشی عَلی وَجه الأرضِ فَلیَنظُر الی ابی‌بکر[7]. لو کُشِفَ الغِطاءُ ما ازدَدتُ یَقیناً[8]. بسیار کس در این جهان است و خدا را بدیده است؛ چندین خلایق را درگور نهند و هنوز در دنیا باشند. و اگر نه آن بودی که نفس آدمی به مسامیر صفات خودش بسته کردندی، هرگز عذاب قبر نبودی. و این حقایق است که تا پنجاه سال اگر بدانی هم نیک بود.

۴۲ ـ می‌نویسی که مکتوبات نوشته را اکنون بهتر فهم می‌کنم؛ هنوز به کجا رسیدی؟ تا ده سال و بیست سال صحبت بکنی، آنگه بدانی که دانستن چه رنگ دارد و بدانی که هرگز ندانسته‌ای. چه دانی که مکتوباتِ من چیست. هرچه تو از آن بتوانی دانستن آن نه تویی بل و نه فهمِ توست، فهم من است. و تا فهمِ من نباشد، تو چه دانی که چیست؟ وَاللّهُ یوصِلُکَ اِلی حقایقِ هذِهِ الامورِ بِرحمته و عَونه. والسّلام[9].

---

۱. قرآن مکرر = برای گروهی که خرد دارند.
۲. قرآن حشر ۵۹ : ۱۴ = که ایشان گروهی بی‌خردانند.
۳. اولوالالباب = صاحبدلان.
۴. قرآن، رحمان ۵۵ : ۲۶ = هر کس بر روی زمین است مُردنی است.
۵. قرآن، رحمان ۵۵ : ۲۶، ۲۷ ک = وجود پروردگار بزرگ و کریم باقی ماند.
۶. قرآن فصّلت ۴۱ : ۵۴ ک = جز اینکه او به هر چیز فراگیر و چیره است.
۷. مکرر بند ۲۶۳ ج ۲ ص ۱۷۶ و بند ۲۴ ج ۳.
۸. مکرر بند ۲۴ ج سوم از نهج البلاغة. ترجمه در آنجا گذشت.
۹. خدا تو را به حقیقت این مسائل آشنا سازد به رحمت و کمک خودش، با درود.

۱۳۴[1]

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيم

۴۳ ـ و دانم که از مطالعتِ این مکتوبات خالی نیست. و نوشته بود که امسال از خواندن آن فواید بیش است. ای دوست، ایَّدَکَ اللّٰهُ بِالطّاعةِ، القَلَمُ إحدَی اللِّسانَین[۲]، چون از افواه علما بشنوی و راهِ راست آن است، کم از آن نبود که نوشته برخوانی. «وَ إن لَم یُصِبها وابِلٌ فَطَلٌّ»[۳]. اما کمال این است که بشنوی از عالِمی نه از حافظی، پس حفظ کنی، پس بنویسی. ما قیّدَ العِلم کَمِثلِ الکتابِ[۴]. وَ العلومُ وَحشِیَّةٌ فَقَیِّدوها بِالکِتاب[۵]. پس چون نوشته باشی، آن را تکرار می‌کنی تا علم با ذاتِ تو چنان ممزوج شود که انفصالی نپذیرد. چون بدین مقام رسیدی، تو را عالِم گویند. اما تا می‌شنوی و فهم می‌کنی، و پس از فهم نسیان به تو راه می‌یابد، این علم نیست هنوز؛ این مجاورت علم بود با ذاتِ عالِم نه ممازجت.

---

۱. تک نسخهٔ K ۶۰. به جای بسمله دارد: المکتوب الستون...

۲. خدایت در پیروی استوار دارد، خامه دومین زبان است.

۳. قرآن. بقره ۲ : ۲۶۵ م = اگر نه بسیار، که اندک ببارد.

۴. هیچ چیز مانند کتاب نگاهدار دانش نیست.

۵. دانشها گریزنده‌اند آنهارا با نگارش در کتاب بربندید.

۴۴ ـ و فرق میان ممازجت و مجاورت در مثالِ محسوس بشنو: مازو و آب را مجاورتی بود، اما چون جِبر شود ممازجتی حاصل شود که آب را از مازو منفصل نتوان کرد. مثال دیگر: خود در علم تو هست که دانی که دو عدد طاق را مجموع جز جفت نبود، و این علم را با ذات تو امتزاجی هست که دانی که انفصال نپذیرد و این ممازجت است.

۴۵ ـ مجاورت آن است که بتوانی دانست مثلاً صد و سیزده چون ضرب کنند در پانصد و چهارده، این چند بود. و این علم بیقین بدانی؛ امّا ده روزی دیگر ندانی، و اگر خواهی که بدانی همان راهِ اول سلوک باید کردن تا بدانی. و این مثال مجاورت علم است با ذاتِ عالِم. مادام که تو را حاجت بود که چیزی بشنوی و خوانی و در تو مزیدی پیدا می‌شود، تو هنوز متعلّمی. و هرکدام مسئله که از مزید مستغنی شدی در آن مسئله عالِمی. و هرگز متعلّمی در مرد نرسد، اما باید که در جلیّات بعضی از علوم عالِم شود، و از تعلّم و طلبِ مزید مستغنی گردد.

۴۶ ـ اکنون می‌باید که علم به ذاتِ حق، و علم افعالِ[1] ذات و علمِ اوصافِ ذات، و علم احوالِ دنیاویّات، و علم عجایبِ اُخرویّات و کیفیّات سعادات و شقاوات، و تفاوت، درجات و درکات در چنان میزان، و علمِ اصول و علم شرایع انبیا و کلیّاتی که در شرایع اختلاف نپذیرد، مجتهدان را در آن مجال نظرهاست، این همه علوم می‌باید که با ذات ممتزج باشد، امتزاجی که انفصال را بدان راه نتواند بود.

۴۷ ـ این مقامِ انبیاست و مقامِ علمای دین که ورثهٔ انبیااند، و عیسا از ایشان خبر داد چون حواریان او را گفتند: یا روحَ‌اللّٰه، صِف لَنا أولیاءَ اللّٰهِ، فقال عیسی (ع) مجیباً لهم: اقوامٌ بِهِم قامَ الکتابُ. و بِهِم نَطَقوا[2]. فی خبرٍ طویلٍ اقتَصَرتُ مِنه علیٰ ذکرِ

۱. افعال (تصحیح نظری) اخلاق (متن نسخه K).

۲. ای روح خدا! اولیا را توصیف نما! عیسا پاسخ گفت: گروهی‌اند که کتاب بدیشان استوار ماند و ←

المقصود[۱]. و اشارت قرآن بدین قوم چنین بود: «ثُمَّ اَورَثنَاالکِتابَ الَّذینَ اصطَفَینا مِن عِبادِنا»[۲] ایشان را نصیب داده‌اند. ایشان را قرآن مصطفا نداده‌اند. «وآتَیناهُما الکِتابَ المُستَبین»[۳].

۴۸ ـ و هر چه در مصطفا ـ صلعم ـ از کمال کرم بذل کردند، این قوم را همه از آن نصیب کردند. اگر او را گفتند: السَّلامُ عَلیکَ ایُّها النَّبیُ وَ رَحمَةُ اللّهِ وَ بَرکاتُهُ[۴]، در حق ایشان گفتند: سلامٌ عَلینا وَ عَلی عِبادِ اللّه الصّالِحینَ[۵] و «سلامٌ عَلی عِبادِه الَّذینَ اصطَفیٰ»[۶]؛ و اگر در حق او گفتند: «اِنَّ اللّهَ و ملائکَتَهُ یُصَلّون علی النَّبی یا ایُّها الَّذین آمنوا صَلّوا عَلیهِ وَ سَلِّموا تَسلیماً»[۷]، در حق ایشان گفتند: «رَضیَ اللّهُ عَنهُم و رَضوا عَنهُ»[۸]؛ و اگر او را گفتند: اُدعُ الی سَبیلِ ربِّکَ بِالحِکمَةِ و المَوعِظَةِ الحَسَنَة»[۹]، ایشان را گفتند: «وَلتَکُن مِنکُم اُمَّةٌ یَدعُونَ الی الخَیر»[۱۰]؛ و اگر او را گفتند: «عَلَّمکَ مالَم تَکُن تَعلَمُ»[۱۱]، ایشان را گفتند: وَاتَّقُوااللّهَ وَ یُعَلِّمُکُمُ اللّهُ»[۱۲]؛ و اگر او را گفتند: «وَ کَذلِکَ اَنزَلنا اِلیکَ الکِتاب»[۱۳]، ایشان گفتند: «لَقَد انزَلنا اِلَیکُم کِتاباً فیهِ ذِکرُکُم»[۱۴] «اللّهَ رؤفٌ

← سخن با ایشان است.

۱ . حدیثی دراز است و من کوتاهش گرفتم.

۲ . قرآن فاطر ۳۵ : ۳۲ ک = کتاب را به برگزیدگانمان به ارث دادیم.

۳ . قرآن صافات ۳۷ :۱۱۷ = و کتاب روشن بیان بدیشان دادیم.

۴ . درود بر تو ای پیامبر و رحمت خدا و برکتهای او.

۵ . درود بر ما و بر بندگان نیکوکار خدا.

۶ . قرآن نمل ۲۷ : ۵۹ ک = درود بر بندگان گزیدهٔ او.

۷ . قرآن احزاب ۳۳ : ۵۶ م = خدا و ملائکهٔ او بر پیامبر درود دهند، ای مؤمنان شما نیز بر او درود بفرستید با سلام.

۸ . قرآن مائدة ۵ : ۱۱۹ م = خدا از ایشان خورسند، ایشان نیز از او خورسند باشند.

۹ . قرآن نحل ۱۶ : ۱۲۵ ک = با حکمت و پند و اندرز مردم را به راه خدا بخوان!

۱۰ . قرآن عمران ۳ : ۱۰۴ م = گروهی از شما خواهند بود گروهی که مردم را به نیکی می‌خوانند.

۱۱ . قرآن نساء ۴ : ۱۱۳ = به تو آموخت چیزی را که نمی‌دانستی

۱۲ . قرآن ـ بقره ۲ : ۲۸۲ = از خدا بپرهیزید، خدا بشما خواهد آموخت.

۱۳ . قرآن، عنکبوت ۲۹ : ۴۷ = ما این چنین کتاب را بر تو فرود آوردیم.

۱۴ . قرآن انبیاء ۲۱ : ۱۰ ک = ما کتابی بر شما فرستادیم که یاد شما در آن هست.

رَحیمٌ»[۱]، «رُحَماءُ بَینَهُم»[۲]؛ [و اگر] او را گفتند: «فَاصبِر لِحُکمِ رَبِّکَ وَ لاتُطِع»[۳]، ایشان را گفتند: «اِنَّ اللّهَ مَعَ الصّابِرین»[۴]؛ و اگر او را گفتند: «یا اَیُّها النَّبی اتَّقِ اللّه»[۵]، ایشان را گفتند: «وَاتَّقونِ یا اولِي الالبابِ»[۶]؛ و اگر او را گفتند: «اُذکُر رَبَّکَ فی نَفسِکَ تَضَرُّعاً وَخیفَةً»[۷]، حتی یاتیک الیقین ایشان را گفتند: «اُذکُروالله ذِکراً کثیراً»[۸]؛ و اگر او را گفتند: «وَ اعبُد رَبَّکَ حتّی یأتیکَ الیَقینُ»[۹]، ایشان راگفتند: «یا ایُّها النّاسُ اعبُدُوا رَبَّکُم الَّذی خَلَقَکم»[۱۰]؛ و اگر او راگفتند: «وَ وجدکَ [رَبُّکَ] ضالاً فَهدی»[۱۱]، ایشان راگفتند: «اِنَّ اللّهَ لَهادِ الَّذینَ آمَنوا اِلی صِراطٍ مُستقیم»[۱۲]؛ [و اگر] او را گفتند: «وَ وجدکَ عائلاً فَاغنی»[۱۳]، ایشان را گفتند: «اِن یَکونوا فُقراءَ یُغنِهِمُ اللّهُ مِن فَضلِهِ»[۱۴].

۴۹ ـ و گمان مبر از این معنی یاد کردن کسی با انبیا برابر است. بل مقصود آن است که ورثهٔ انبیا ایشانند که از علوم و مقاماتِ ایشان نصیبی دارند. آنگه وارثان مختلف‌اند: یکی را نصفی رسد و یکی را ربعی رسد، و یکی را مقام صبر میراث است و علومِ آن مقام، و یکی را شکر میراث است و احوالِ آن مقام، یکی را توکّل

---

۱. قرآن، نور ۲۴ : ۲۰ = خدا رؤف و مهربان است.
۲. قرآن فتح ۴۸ : ۲۹ م = با یکدیگر مهربانند.
۳. قرآن. انسان ۷۶ : ۲۴ م = در فرمان پروردگار شکیبا باش و از دیگری پیروی مکن!
۴. قرآن. بقره ۲ : ۱۵۳ م = خدا پشتیبان شکیبایان است.
۵. قرآن. احزاب ۳۳ : ۱ م = ای پیامبر از خدا بپرهیز!
۶. قرآن. بقره ۲ : ۱۹۷ م = ای صاحبدلان از من بپرهیزید!
۷. قرآن. اعراف ۷ : ۲۰۵ = خدا را بازاری در ذهن خود یاد کن و بترس.
۸. قرآن احزاب ۳۳ : ۴۱ = خدا را بیشتر بیاد آر!
۹. قرآن. حجر ۱۵ : ۹۹ک = آن قدر خدا را بپرست تا یقین بیاوری.
۱۰. قرآن. بقره ۲ : ۲۱ م خدایی را بپرستید که شما را آفریده است.
۱۱. قرآن ضحی ۹۳ : ۷ = خدا تو را گمراه دید، پس راهنمایی کرد.
۱۲. قرآن حج ۲۲ : ۵۴ م = خدا مؤمنان را به راه راست هدایت می‌کند.
۱۳. قرآن ضحی ۹۳ : ۸ ک = تورا نانخوردار دید و سیرتان کرد.
۱۴. قرآن، نور ۲۴ : ۳۲ م = اگر بینوا باشند خداوند از فضل خویش دارایشان خواهد کرد.

نصیب است و علوم و مقاماتِ آن، و یکی را زهد میراث است و علم زهد.

۵۰ ـ چنانکه علی‌بن ابی‌طالب را گفتند: اخبِرنا عَن اصحابِک. گفت: عَن اَیِّ صحابَةٍ تَسأَلونی؟ قالوا: عَن عَمّارٍ. قال: مؤمِنٌ مُلِیَ ایماناً اِلی مَشاشَتِهِ. قالوا: فَسَلمانٌ؟ قال: اَدرَکَ علمَ الاوَّلینَ والآخرین. قالوا: فَاباذر؟ قال: جُمِعَ لَهُ العِلمُ والزُّهدُ. لایَخافُ فی اللّهِ لَومَةَ لائم. قالوا: فَاخبِرنا عن نفسِک! قال: اَعَنّی تَسأَلونَ؟ کُنتُ اذا سألتُ اُعطیتُ، وَ اذا سُکِتُّ انتَدَبتُ النّورُ[1].

۵۱ ـ اگر دیده داری، در نگر. هر چه بر همه مفرّق بود، در علی‌بن ابی‌طالب مجتمع بود. و علی‌بن ابی‌طالب، با جلالتِ قدر او، می‌گوید آن روز که عمر خطّاب را کارد زدند که: ما عَلی وَجهِ الارضِ احَدٌ اَحَبُّ اِلی اللّهِ غَیرَ هـذا المُسجّی بَینَ ایدیکُم، وَ اَشارَ الی عُمَر[2]. و جبریل در حقّ عُمَر گوید ـ عَن عَلقَمة عن عمّار بن یاسر قال: قالَ رسول اللّه: یا عمّار. اتانی جبریلُ، فقُلتَ له یا جبریل حدّثنی بِفضائِل عمربن الخطّاب فی السّماء. فقال: یا محمّد! لَوحَدَّثتُکَ بِفضائلِ عُمَر فی السَّماءِ مثلَ مالَبِثَ نوحٌ فی قومِهِ اَلفَ سنةٍ الاّ خمسینَ عاماً مانَفَدت فضایلُ عمر. و اِنَّ عمر حَسَنَةٌ مِن حَسَناتِ اللّه[3]. و چون به کمال مصطفا رسد، گوید: لَو کُنتُ مُتَّخِذاً خَلیلاً،

---

۱ . علی‌ابن ابی‌طالب را گفتند: از یارانت برای ما تعریف کن! علی گفت: از کدام یارانم می‌پرسید؟ گفتند: از عمار! علی گفت: مؤمنی است پر از ایمان ! تاگلوگاهش. پرسیدند: سلمان چگونه است؟ پاسخ گفت: به دانش پیشینیان و پسینیان دست دارد! پرسید: ابوذر؟ پاسخ داد دانش و پرهیزگاری را با هم دارد! در راه خدا از سرزنش نمی‌هراسد! گفتند: پس خودت را بگو! گفت: از من می‌پرسید؟ من چنان بودم که هرگاه از من می‌خواستند می‌بخشیدم و به هنگام سکوت ، نور (مهر) را به نیابت خود می‌داشتم.

۲ . بر روی زمین کسی محبوب تر از این مرد که رو به روی شما بر زمین افتاده نیست و به عُمر اشارت نمود.

۳ . = علقمه از عمار آرد که رسول خدا به من گفت: ای عمار روزی جبرئیل نزدم بیامد، من بدو گفتم: ای جبرئیل از فضائل آسمانی عمر برایم بگو! جبرئیل گفت: ای محمد! اگر به اندازه عمر نوح بنشینم و فضائل آسمانی عمر را برایت بگویم، فضایل او پایان نگیرد، عمر یک نیکوی از نیکویهای خدا است.

لاتَّخَذتُ ابابکر الصّدیق خلیلاً وَ لکِن صاحِبُکُم خلیلُ‌اللّهِ.[۱] بـوبکر را جـای نـبود. عالمیان را شب خوش بادا!



۱ . هرگاه چنان بود که من دوست بگیرم بوبکر را به دوستی می‌گزیدم، ولی او دوست خـدا است... ایـن حدیث ساختگی اشارتی نیز به آیت واتخذ انه ابراهیم خلیلاً (نساء قرآن ۴ : ۱۲۴ م) دارد.

۱۳۵[1]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیم

۵۲ - پرسیده بود که اسامی خدای - تعالی - از صفات مشتق است، چون سمیع و بصیر. چون همه موضوع است از بهرِ اوقات. پس آنجا می‌گوید که انَّ لِلّه تسعةَ تسعین اسماً[2]. آن نام خاص کدام است؟ و قبلَ هذهِ الاوضاع کجا بود؟ و چرا نود و نه است و صد و یکی نیست؟

۵۳ - در اصطلاح آدمی است. و تا آدمی را زبان و حنجره و حَنک نباشد، خود در نطق نیاید. و چون دال هم آنگاه در وجود آید که سرِ دندانهای زیرین آدمی بر زبانش نهاده شود، امّا بر میان زبانش باید نه بر سرِ زبان؛ که اگر بر سر زبان بود دندانها، تا در وجود آید نه دال، و چون برطرفِ زبان بود ذال در وجود آید؛ و همچنین هر حرفی را مخرجی دیگر به کار آید. و علم مخارج حروف علمی دراز است؛ و در آن عجایب صنیع ایزدی است که هرکس نداند، و در شرح آن اطنابی باید دراز. «وذٰلِک تَقدیرُ العَزیزِ العَلیم»[3].

---

۱. برابر تک نسخهٔ K 61 . که به جای بسمله چنین دارد: المکتوب الحادی والستون. من بسمله را برای همسانی نامه‌ها افزودم.

۲. همانا خدا را نَود و نُه نام باشد.

۳. قرآن یاسین ۳۶ : ۳۸ و انعام ۶ : ۹۶ و فصّلت ۴۱ : ۱۲ = این قضای خدای عزیز و دانا است.

۵۴ ـ علی‌الجمله، اگر نه اختلاف مخارج حروف بودی علمهای ارضـی را نظام محال بودی. و باشد که آن برادر ادراک تواند کرد که آفتاب اگر نبودی یا آب نبودی یا خاک نبودی نظامِ عالم ارضی نبودی. و آن از عجایب صـنع خـداست. وجود اسامی موقوف بود بر وجود حروف. پس تا حروف نبود اسامی چون بود؟ این خود ظاهر است. امّا دریغ از آن است که تو نمی‌دانی که مقصود از اسامی معانی بود و مُسمیّات، نه حروف و اصوات؛ و از این غافل بودن خللی بسیار دارد.

۵۵ ـ ای دوست، اگر کسی مثلاً گوید عسل خوردم، دانی مفهوم عسل خورده بود و تو از اسم عسل خود غافل باشی. و اگر گوید النّارُ تُحرِقُ[1]، مفهوم از آن آتش خواهد نه حروف. حروفِ آتش به تازی و پارسی خود بگردد، حقیقت آتش خود هرگز نگردد. زیرا که حروفِ آتش به پارسی [آ، ت، ش] است، و در تازی [ن، ا، ر]، و اسامی آتش در همهٔ زبانها جز مرکّب حروف نبود. و حقیقت آتش خود در حروف نتواند یافت به هیچ حال.

۵۶ ـ اکنون بدان که آسمان و زمین در هیچ زبانی، نه پارسی و نه در تازی ـ اَعنی حروفِ منظوم ـ نباشد و خدای تعالی بوده است و هست؛ امّا اللّه و خدا و ایزد و تنکری همه بعدِ وجود آدمی بود ... موضوع نبود و تازی وضع کرده، بـعدَ وجودِ السِنَتِهِم و بعدَ وجودِ اصطلاحِهِم،[2] متواضعٌ علیه بوده است؛ چه تـا زبـان پارسی ننهادند حروف خدا موضوع نبود، و تا زبان ترکی را وضع نکردند حروف تنکری مـوضوع نـبود؛ و حـقیقت تـنکری، اعـنی آنچه از ایـن کـلمه فـهم کـنند، قدیم‌الوجود بوده است. و چون گوییم خدا قدیم بوده است، مفهوم این کـلمه را خواهیم نه حروفِ این کلمه را؛ چنانکه اگر گوییم عسل حـلاست، مـعنی عسـل خواسته باشیم. مفهوم عسل خود منزّه است از حروف و صوت. و معنی را مرعی

---

۱ . آتش می‌سوزاند.

۲ . و این پس از پیدایش زبانها و اصطلاحهای ایشان بوده است.

دان که به گوهرِ خود پاک و منزّه است از آنکه حروف هجا هرگز آو را آشنایی تواند بود.

۵۷ـ و چون جلالتِ این حقیقت تمام بتابد، جمالِ «حم عسق» «والّم» خود را واسالک نمودن گیرد. و در این عالم، معانی را خود حروف دیگر بود، و حروف را کلمات دیگر، و کلمات را آیاتِ دیگر، «وَ مِن آیاتِهِ اللیل والنّهار والشّمسُ وَالقَمَرُ»[۱]، و آیات را سُوری دیگر. و سور قرآن در این عالم یک حرف بود بی‌نقش حروف، و قایم به ذات ازلی. چون بشنوی «و کلّمَ اللّهُ موسی»[۲]، بدانی. و این عالمی عظیم است و هر کسی را اینجا راه نیست. اینجا اگر هزاران جان بود قدسی، و هر جانی را هزاران پر بود، همه بسوزد. اینجا سمندر صفتان بایند تا راه یابند، جز به پرِ معشوق اینجا پرواز نتوان کرد. نه آن پر که جبریل و میکائیل را بود که «اولی اجنحةٍ مَثنی و ثُلاثَ و رُباعَ»[۳]، بل که پری که عبارت و کنایت از آن چنین بود که «و یزیدُ فی‌الخلق مایَشاءُ»[۴].

۵۸ـ آنجا پروانه‌وار باید بودن چون سوخته گردد. اما با وجودْ پروانه باشد به پرِ خود می‌پرد؛ در راه طلب چون بدو رسد، بر او پر نبود. پس آتش او را از پر خود پری دهد، «وَ اذا شِئنا بَدّلنا امثالَهُم تَبدیلاً»[۵]، «فَیَدمَغُهُ فَاذا هُو زاهِقٌ»[۶]. «انَّ لَهُمُ النّارَ»[۷] صفت دوستان است که لیسَ فی القُرآنِ ذکرُ الاعداءِ[۸]. آنکه می‌خوانی که «بورِکَ مَن

---

۱. قرآن. فصّلت ۴۱ : ۳۷ م = از نشانه‌های خدا شب و روز و مهر و ماه است.
۲. قرآن نساء ۴ : ۱۶۴ = خدا با موسی سخن گفت.
۳. قرآن فاطر ۳۵ : ۱ ک = ملائکه بالدارانی دو بال و سه و چهار بال‌اند.
۴. قرآن فاطر ۳۵ : دنبالهٔ آیت پیشین = هر چند بخواهد بر آنها می‌افزاید (متن نامه K۶۱ : یخلق مایشاء است که از روی قرآن تصحیح شد.
۵. قرآن. انسان ۷۶ : ۲۸ م = و اگر بخواهیم ایشان از گونه‌ای به گونه تبدیل خواهیم کرد.
۶. قرآن انبیاء ۲۱ : ۱۸ ک = چنان اورا می‌کوبد که نابود شود.
۷. قرآن، نحل ۱۶ : ۶۲ ک = آتش برای ایشان است.
۸. در قرآن از دشمنان یاد نمی‌شود این حدیث در بندهای ۲۶۲، ۳۶۰ و ۵۹۶ ج۲ نیز دیده می‌شود.

فی النّارِ و مَن حَولها»[1] نمی‌دانی؛ و اگر دانستی، لاجرم «اَنَّ لَهُمُ النّارَ»[2] همچنان دانستی بِلافرق. تو قرآن چه دانی؟ چون طوطی می‌خوانی. جانِ قدسی تا شرابِ طهورِ قرآن را از دست ساقیانِ قرآن نوش تواند کرد، از دلْ جای سازد و از معشوق شراب سازد و از دست «وَ سَقاهُم ربُّهُم»[3] ساقی. تا بدانی که چرا گفتند:

گـر بـادهٔ یـار هست ایـمان کسـی معشوقه به جان خریدن ایمان منست[4]

مردان را از این شراب هرگز لبْ خشک نشود.

با عشق روان شد ز عـدم مـرکبِ مـا روشن ز شراب وصل دایم شبِ مـا
زان می که حرام نیست در مذهب ما بـا یـارِ قِدَم خشک نیابی لبِ مـا[5]

۵۹ ـ صفات قِدَم همه در قِدَم با ذات و قدیم بوده است. اسامی آنجا چه کند؟ او خود منزّه بود از نفسِ حروف و اصوات. و آنجا نه تسعه بود و نه تسعین، آنجا همه احدیت بود. و تغایر اوصاف از اختلاف موجودات خاسته است در نظرِ سالکان. آنجاکه اوست تغایر چه کند؟ یکی را بحقیقت به چندین هزار نام برخواند. در هر پرده او را چندین نام، و او خودِ اوست و آنجا جلال یگـانگی اوست، امّا چندین هزار صفت را جلوه دهد تا آنکه ... خود را از همه پرده‌ها بیرون آورد. و در این معنی هنوز بسیار می‌باید نبشتن. و این چون مقدمه‌ای است تا به شرحِ ذات و صفات بباید دانستن که حقایق آن چیست. پس نظری صافی باید از شواغلِ دنیوی و اخروی تا او را توانی دریافتن. و پس از این خود بنویسم. والسّلام.

---

۱ . قرآن، نمل ۲۷ : ۸ = مبارک باد هر کس که در آتش یا پیرامُنِ آن است.
۲ . قرآن نحل ۱۶ : ۶۲ک = آتش برای ایشان است.
۳ . قرآن، انسان، دهر ۷۶ : ۲۱ م.
۴ . هم قافیهٔ شعری است که در بند ۵۸۹ ج یکم دیده می‌شود.
۵ . فرمنش این دوبیتی را از سنائی شمرده گوید بعداً به مولانا نسبت داده شده است (احوال و آثار ص۲۹۱ پانوشت).

۱۳۶[1]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیمِ

۶۰ـ مرواریدی به جان و دل بخریدم / عالم همه دون قیمتش می‌دیدم[2]

چون حال وی از جواهری پرسیدم / سیمینهٔ بصرّه بود مرواریدم

فریاد از عدل!

گرعشق حق‌خویش طلب خواهد کرد / بس مدّعیان که او ادب خواهد کرد

چون صد و بیست و چهار هزار نبّی نَفْسی نَفْسی کنند، مُخَنّثان را خود آنجا نام نبرند.

۶۱ـ ای دوست عزیز، اعزَّکَ اللّٰهُ بِالتَّوفیقِ فی سُلوکِ الطَّریقِ[3]، چون جلال ازل بتابد، همهٔ عالم سر در گریبان خجالت کشند. امّا چون جمال ازل از برج کَرَم خود را جلوه کند، همه را پروبال بریزد ـ اِنَّ مِنَ الشِّعرِ لَحِکمَةً[4].

---

۱. تک نسخهٔ K ۶۵ بسمله ندارد و به جای آن چنین است: المکتوب الخامس والستون.

۲. عالم همه‌خوار قیمتش می‌دیدم (فرمنش ص۲۵۴ به نقل از تذکرهٔ عرفات) در تک نسخهٔ ۶۵ مصرع چهارم چنین است: سیمینهٔ بدصره بود مرواریدم

۳. خدایت با توفیق سلوک راه درست عزیز دارد.

۴. برخی از شعرها پندآمیزند.

از پای درآورد مرا دیدهٔ تو آه ارنه لب تو دستگیرم بود

اگر نه «عَفَا اللّهُ عَنک»[1] بودی، مصطفا ـ صلعم ـ از قهر این آیت نیستِ وقت شدی. اما تو چه دانی که اوصافِ مخوف و مرجُو با عاشقان چه بُلعجبها می‌کند، و این در میانِ نقطهٔ حرکت گشته است.

چرا بر روی و موی و زلف، هرساعت دگر سانی
گهی زنجیری از عنبر گهی از مشک چوگانی
زره چندین چه پیوندی، نه داودِ زره بافی
گره چندین چرا بندی، نه هارون فسوون خوانی

۶۲ ـ باش تا ابوجادِ راه خدا درنویسند؛ آنگه، چون از حروف هجا آموختن فارغ شوی،[2] لوح مبتدیان تو را درنویسند، تا آنگه بالغ گردی. چون بدین مقام برسی، از مردانِ مکلّف خوانند. اما بیش از این واخواستی که از مردان باشی از تو نیاید. و رَفَعَ اللّهُ القَلَم عَن الصَّبی[3] بود که شنیده‌ای، امّا از گَوز پوست دیده‌ای و به مغز راه نیافته‌ای. اگر «رِجالٌ لاتُلهیهم تِجارَةٌ و لابَیعٌ عَن ذِکرِاللّهِ»[4] بدانی، آنگه بدانی که بالغ کی بود و کودک کی بود.

۶۳ ـ ای دوست، حسناتُ الابرارِ سیّئاتُ المُقَرَّبینَ؛[5] واخواستِ مردان دیگر است و واخواست کودکان دیگر: کودک را در عالمِ عموم گوش بمالند[6] و به کتّاب

---

۱ . قرآن توبه ۹ : ۴۳ م = خداوند تو را ببخشید.
۲ . از این عبارت قاضی و تکرار آن در جاهای دیگر برمی‌آید که در سدهٔ پنجم و ششم، حرفهای الفباء هجا را برای کودکان مکتب‌خانه‌ها نه به صورت «ابتث» امروزین بلکه به شکل «ابجد» (ابوجاد، که به ترتیب اصل سریانی آن نزدیکتر است آموزش می‌داده‌اند.
۳ . طبیبی. فهرست وسائل الشیعه ج۵ ص۱۲، و نسنگ المعجم المفهرس ج۳ ص۲۴۶.
۴ . قرآن. نور ۲۴ : ۳۷ م = مردانی که بازرگانی و خرید و فروش ایشان را از یاد خدا بازندارد.
۵ . مکرر بند ۱۱۷ = نیکوکاری خوبان برای مقرّبان کاستی بشمار است.
۶ . گوش مالیدن = تادیب کردن است.

فرستند و بعضی کارها بر وی انکار نکنند، وازو واخواست و درخواست نکنند؛ امّا چون بالغ گردد، واخواست و درخواستی پیدا شود. همچنین می‌دان که در عالمِ خصوص عظیم فرقی هست، یکی را گویند: شراب مخور، زنا مکن، و مردان این را تکلیف نگویند، و این کس را نابالغ نهند، تا به مقامی رسد که او را گویند: در این مقام صغیره نیست. و کُلُّ مٰا نَهی اللّهُ عَنهُ فَهُو کَبیرةٌ[1] ابن مسعود ـ رض ـ گفت؛ امّا ظاهریان در آن تصرّف خطا کردند، ایشان را با مقاماتِ راه خدا چه کار است؟

هان و هان! تا بر آن عجایب نیاید، چه بسیار مباحات کبایر بود تا به صغایر چه رسد! پنداری حج کرده‌ای؟ هیهات، در راه خدای تعالی ذات غرق[2] دیده، آنجا مباح حرام گردد.

۶۴ ـ جوانمردا! آن مقام دیگر است و تکلیفِ دیگر؛ امّا باید بادیه به سر بری تا به اِحرام‌گاه رسی و تو را گوید: تاکنون مخیّط مستحب بود اکنون حرام گردد؛ و تطیُّب و مباشرت و تقلیمُ الاظفار مستحب بود، اکنون همه محظور است. یا موسی، «اِخلَع نَعلَیکَ اِنَّکَ بِالوادِ المُقدَّسِ طُویً»[3]. در مقامی مُخیَّط حرام بود و در مقامی نه! باش تا بدانجا رسی که وجودش همه رحمت است؛ اگر خود را در میان نهی تو را راه بود؛ و اگر نه، به جلال قدرِ لم‌یزل که بر در بمانی چون حلقه. ابی‌اللّهُ اَن یکونَ لصاحبِ النَّفسِ اِلیهِ سَبیلاً.[4] یا محمد، «فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانحَر. اِنَّ شانِئکَ هُوَالاَبتَرُ»[5]؛ اگر خود را قربان کنی، رسی و به حضرتِ ما راه یابی؛ الصَّلوةُ قُربانُ کُلِّ تَقیٍ، وَ صَلِّ صلاةَ مُوَدِّعٍ[6] پیدا است. تو کجایی؟

---

۱. هر چه را خدا از آن نهی کرده گناه کبیره است.

۲. ذات عرق مرز نجد و «تهامه» است و میقات احرام مردم عراق باشد (یاقوت معجم‌البلدان ج۲ ص۶۵۱ س۱۲).

۳. قرآن طاها ۲۰ : ۱۲ ک = کفش بیرون آر، که تو در درهٔ مقدس هستی.

۴. مکرر بند ۲۵۸ ج دوم = خدا نخواسته است که دارندهٔ نفس اماره بدو راه یابد.

۵. قرآن کوثر ۱۰۸ : ۲ ـ ۳ = ای محمد نماز بگزار و شتر نحر کن سرزنشگر تو خود ابتر (وابریده) است.

۶. نماز قربانی هر پرهیزگار است، نماز بدرود بگزارا

۶۵ - جوانمردا، اگر به مکّه رسید ابن عباس می‌گوید در تفسیر «صٓ. وَالقُرآنِ ذی‌الذکر»[۱] که صٓ بَحرٌ بِمَکَّةَ کانَ علیهِ عَرشُ الرَّحمنِ اِذ لالَیلَ و لانَهارَ.[۲] دریا کجاست در مکه؟ مگر بن‌عباس دروغ گفته است؟ هرگز، تا مکّه است، آنجا هیچ بحر نبوده است. سخنِ بالغان را کودکان چه دانند؟ من دیده‌ام، که وقتی مرا گفتن «حم عسق»[۳] از «صٓ» به مکّه. چه گویی الحَجَرُ الأسوَدُ عَینُ اللّهِ[۴] فی الارضِ چیست؟ آن روز عمر خطاب - رض - گفت: إنَّکَ حَجَرٌ لا تَضُرُّ و لاتَنفَعُ، لولا انّی رَایتُ رَسولَ اللّه قَبَّلَکَ لما قَبَّلتُکَ. علی بن ابی‌طالب - رض - گفت: مَهلاً یا عُمَرا بل هُوَ یَضُرُّ و یَنفَعُ. پنداری که حجرالاسود در مکه است و بس؟ به جلالِ قدر لم‌یزل که قومی باشند در همدان که ایشان حجرالاسود بوس دهند. تو کجایی؟ دوستی مرا حکایت کرد که می‌گفتند با او در مکه: الحَجَرالاسوَدُ یَمینُ اللّهِ فی الارضِ؛[۵] و در همدان الحَجَرالأسوَدُ یَمینُ اللّه. ای عزیز، الحَجرُ الاصفَرُ و الأحمَرُ هم روا بود.[۶]

۶۶ - تو بس کودکی، واتو چه گویند راه خدای تعالی؟ اگر پیمودن بادیه ندانی، چون بدین مقام رسی که حلال حرام گردد. آنجا إحرام‌گاه است، غسلی برآر و لبّیکی بزن تا بدان مقام رسی که نیارم نبشتن. مَن ماتَ وَلَم یَحجج فَلیَمُت اِن شاءَ یهودیاً وَاِن شاءَ نَصرانیّاً.[۷] هر که به مولد و مقام مصطفا - صلعم - نرسد، مسلمان چه بود؟ اگر به عرفات وقوف کرده‌ای صد و بیست و چهار هزار نبی[۸] را باید که آثار

---

۱ - قرآن ص۳۸: ۱، در تک نسخهٔ K ۶۵ دارد: ص والقرآن الحکیم. تصحیح از روی قرآن امروزین است.

۲ - ص نام دریایی به مکّه بود که عرش خدا پیش از آفرینش روز و شب بر روی آن بود.

۳ - قرآن شورا ۴۲ : ۱ - ۲ = رمز سر سوره.

۴ - همانند بند ۲۴۴ ج دوم حجرالاسود چشم خدا است که بر روی زمین است، این جمله در پنج سطر پایین‌تر مانند بند ۱۳۳ تمهیدات چنین دیده می‌شود: الحجرالاسود یمین اللّه = حجرالاسود دست راست خدا بر روی زمین است.

۵ - ن.ک پانوشت پیشین.

۶ - سنگ زرد و سرخ نیز تواند بود.

۷ - هر کس بمیرد و حج نکرده باشد باید یا یهودی یا نصرانی بمیرد.

۸ - شمار پیامبران در بندهای بسیار دیگر نیز آمده است ن.ک عنوان شمار انبیا ص۲۶۵، او در ←

آقدام دیده باشی، بگذار؛ مشتی احمقان می‌گویند این طامات است. اگر در خانه رفته‌ای، ربُّ البیت با تو چه گفت؟ اگر گرد خانهٔ معشوق طواف کرده‌ای، به چه طمع بود؟ خانهٔ او عرش است و بگذار تا مشبّهی کور باشد.

۶۷ - روح اعظم، که سرِ فرشتگان است، به صد هزار سال از کنگره به کنگره نرسد، امرکُن چنانکه او دارد. تو پنداری که هفت بار تمام گرد آن خانه طواف کردی. دوستی مرا گفت: روح اعظم را دیدم دلتنگ و محزون، بر صورتِ تُرکی چون ماه، و می‌گفت: پدر ندارم، اما مادری پیر دارم. به جلال قدر خدا که خدای را بندگانند که با روح اعظم در کتّاب بوده‌اند. ندانم که چه مکتوب است و چه اسرار است در این! اما مرد باید که بوی[1] داند بُرد. بوجهل را چه گویی، مولدش مکه بود؟ هیهات! تو همه چنین دانسته‌ای؟ لا واللّه! بوجهل را مسقط الرأس دیگر بود، و مصطفا - صلعم - را دیگر. اگر تو را وقتی به جایی برند که جان پاک مصطفا - صلعم - از آنجا پیدا شد، می‌دان که به مکّه رسیدی! در آنجا حرم است، و حجرالاسود است، و عرفات است، و آثار قَدَمِ انبیاست. و آنجا صید انبیاست: «آمَنَهُم مِن خَوفٍ»[2] «حَرماً آمِناً»[3]. ابلیس را آنجا راه نبود: «لیسَ لَکَ علیهِم سُلطانٌ»[4] و «یُتَخَطَّفُ النّاسُ مِن حَولِهِم»[5] «وَاستَفزِز مَنِ استَطَعْتَ مِنهُم»[6]. دریغا، کاغذ رسید و وفا نکرد.

← بند ۱۷۹ و ۳۴۲ ج یکم شماره‌های بزرگ هجده هزار و صد هزار هزار را نشان بی‌نهایت می‌شمرد.

۱ . نک. نسخهٔ K بوئی. تصحیح از بند ۳۵۵ (ج۲ ص۲۴۷ س ۴).

۲ . قرآن. قریش ۱۰۶ : ۴ ک = ایشان را از ترس امان دارد.

۳ . قرآن عنکبوت ۲۹ : ۶۷ک = حریم امن است.

۴ . قرآن اسرا (بنی‌اسرائیل) ۱۷ : ۶۵ک = تو را راهی بر ایشان نیست.

۵ . قرآن. عنکبوت ۲۹ : ۶۷ک = در پیرامونشان مردم ربوده می‌شوند.

۶ . قرآن. اسراء (بنی‌اسرائیل) ۱۷ : ۶۴ک = هر کسی از ایشان را توانستی فریب بده!

۱۳۷[1]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیم

۶۸ ـ یا عمر و قد[2] انطَلَقَ الرّفاق — و انت لاتبکی و لا تشتاقُ
یاران همه رفته‌اند و ما پس رمه‌ایم — با درد و فراق یادِ باقی همه‌ایم[3]
زان با غم و با حسرتیم[4] و با تیماریم — کایشان همه با همند و ما بی‌همه‌ایم

قلم می‌داشتم، نمی‌دانم که وقت چه املا خواهد کرد. اگر به بوقلمون وقت بیناگردی یک نقطه دردگردی، و از فرقت تا قَدَمت همه حیرت بود. جنید او غیره ـره ـ چنین گوید: اذا تناهَت مَعارِفُهم انتَهَت الی حیرَةِ جَلالَتِهِ.[5] دولت وقت به هرکه روی نماید، از او ذرّه‌ای نماند: «فَیَدمَغُهُ فاذا هُو زاهقٌ»[6]؛ «و إذا شِئنا بَدَّلنا امثالَهُم تَبدیلاً»[7]. چندان دُرر پرقیمت در این آیت درج است که در حصر نیاید.

---

۱ . نک نسخهٔ (K ۲۰) چنین آغاز می‌شود: و من رسائله ۲۰ رحمه‌اللّه.

۲ . عمروقد (تصحیح نظری) یا عمرویه نسخهٔ N۱.

۳ . چنین است در تذکرهٔ عرفات به نقل فرمنش، احوال و آثار ص۲۶۳ پانوشت ـ وز دردِ فراق با دلی چون دمه‌ایم (نسخهٔ N ۲۰).

۴ . با حسرتیم N با اندوهیم فرمنش ص۲۶۳ س۲ به نقل از تذکرهٔ عرفات.

۵ . هرگاه معرفت ایشان کامل گردد، به وادی حیرت جلال او افتند.

۶ . قرآن، انبیا ۲۱ : ۱۸ ک = پس او را می‌کوبد تا نابود شود.

۷ . قرآن. انسان ، دهر ۷۶ : ۲۸ م = و اگر بخواهیم ایشان را به همانند ایشان تبدیل می‌کنیم.

۶۹ ـ هم از قرآن بشنو که خود تنبیه می‌کند: «انَّ هذِهِ تَذکِرَةٌ»[۱] اگر سرِ آن داری که جان و دل در میان نهی و با خرقه سرکنی بیا «فَمَن شاءَ اتَّخَذَ اِلی رَبِّهِ سَبیلاً»[۲]. و تو را خواست از کجا آمد، و اگر خواستهٔ او باشی چه کنی که او را نخواهی «و ما تَشاؤُنَ الاّ اَنْ یَشاءَ اللّهُ»[۳] و اگر نه «اِنَّکَ لاتهدی مَن اَحبَبتَ»[۴]. دیر است تا تو را شب خوشی به راه است و تو غافل؛ پنداری که هرگز قرآن خوانده یا شنیده‌ای؟ هیهات! «لایَمَسُّهُ الاّ المُطَهَّرون»[۵]؛ جز پاکان را به قرآن راه مجالست که بود؟ «اِنَّما المُشرِکونَ نَجَسٌ»[۶]. اما تو که قرآن ندانی چه دانی که نجاست چه بود. اول راه دین طهارت است که بُنی الدّینُ عَلی النَّظافَةِ.[۷] آلودگان را به درگاه جلال چه کار؟ اِنَّ اللّهَ طَیِّبٌ لایَقبَلُ الاّ الطَّیِّب.[۸]

۷۰ ـ یا سید الأوّلین و الآخرین «و ثِیابَکَ فَطَهِّر»[۹] پنداری که جامهٔ تن می‌خواهد. همه همچنین دانسته‌اند: «کان رسول‌اللّه ـ صلعم ـ یَشبه ثوبُه ثوبَ الزَّیات»[۱۰]. ظاهر چه بود که دل و از آن او برند. اِنَّ اللّه لایَنظُرُ الی صُوَرَکُم وَ لا الی اَعمالِکُم و لکِنْ یَنظُرُ الی قُلوبِکُم وَ اَحوالِکُم.[۱۱] یا داود، فَرِّغ لی بیتاً اَسکُنُه؛[۱۲] یا

---

۱. قرآن. دهر انسان ۷۶ : ۲۹ م = این یک هشدار است.
۲. قرآن. دهر ۷۶ : ۲۹ م = هر کس بخواهد راهی به خدا می‌یابد.
۳. قرآن. دهر ۷۶ : ۳۰ م = خواستهٔ شما به خواست خدا بستگی دارد.
۴. قرآن، قصص ۲۸ : ۵۶ ک = نه هر که را به پسندی می‌توانی هدایت نمایی.
۵. قرآن، واقعه ۵۶ : ۷۹ ک = جز پاکانش دست نیارند.
۶. قرآن، توبه ۹ : ۲۸ م = همانا مشرکان پلیدند.
۷. پایه‌ی آیین بر پاکیزگی است ← بند ۱۵۹ ج یکم.
۸. خداوند پاک است و جز پاک نپذیرد ← بند ۶۶۴ ج یکم.
۹. قرآن. مدثر ۷۴ : ۴ ک = پوشاک خود پاکیزه دارا
۱۰. پوشاک پیامبر همچون پوشاک روغن‌گیر بود.
۱۱. تمهیدات بند ۱۹۸، ۲۱۹، ۳۵۶ نامه‌ها بند ۴۵ / ۸۱ / ۱۵۹ ج یکم = خداوند به ظاهر شما نمی‌نگرد بلکه به دل و احوال شما می‌نگرد.
۱۲. ای داود خانه‌ای برای من خالی کن تا در آن بمانم.

ابراهیم، «و طَهِّر بَیتی»[1]؛ یا محمّد، «وَ ثیابَکَ فَطَهِّر»[2] همه کلی است. باش تا قرآن مجید جمال خود واتو نماید. هنوز نامحرمی. «وَ لَو عَلِمَ اللّهُ فیهم خیراً لاسمَعَهُم»[3]، کرم ما از هیچ کس دریغ نمی‌دارد: «ما تَری فی خَلقِ الرَّحمنِ مِن تفاوتٍ»[4]. اگر خواهی که محرم گردی، دیده را از نظر واغیر پاک دار تا همه او را بیند: «ما زاغَ البَصَرُ وَ ما طَغی»[5]. سمع را از همه حدیثها معزول کن تا از هر ذرّه که در ملک و ملکوت است کلام ازلی شنوی. آنگاه هر مویی بر اندام تو صد هزار زبان گردد و به همه می‌گوید، شعر:

لو یَسمَعون کما سَمِعت حدیثها　　　خَرّو لعزّةَ رکّعاً و سُجوداً[6]

۷۱ ـ زبان را از حدیث دیگران پاک کن تا بدانی که الحقُّ یَنطِقُ عَلی لِسانِ عُمَر چه بود. هیچ دانی، جوانمردا، که چرا گفت: لَو لَم أبعَث لَبُعِثتَ یا عُمَر؟[7] از من بشنو که علی الخبیرِ سَقَطتَ «و ما یَنطِقُ عَنِ الهَوی ان هُوَ الاّ وَحیٌ یُوحی»[8] وَالحَقُّ یَنطِقُ عَلی لِسانِ عُمَر، شیطان را در نهادِ عمر راه نمانده بود. ما سَلَکَ عُمَر فجّاً الاّ سَلَکَ الشّیطانُ فَجّاً غیرَهُ. سمع و بصر همه به دوست تسلیم کرده بود. اِنَّ فی اُمّتی مُحَدَّثین و مُکَلَّمین وَ انَّ عُمَرَ لَهُم مُلهِمٌ. و هر نهاد که از شیطان خلاص یافت، جز جلالِ لم‌یزل در آنجا رخت ننهد. لَولا انَّ الشّیاطینَ یَحومونَ علی قُلوبِ، بَنی آدم لَنَظَرو الی مَلَکوتِ السَّماءِ.[9] شیطان را واعمر چه کار و چه حساب؟ «انَّ عِبادی

---

۱. قرآن حج ۲۲ : ۲۶ = ای ابراهیم خانهٔ مرا پاکیزه کن!
۲. قرآن، مدثر ۷۴ : ۴ ک = پوشاک خود پاکیزه دار!
۳. قرآن، انفال ۸ : ۲۳ م = اگر خدا نیکی در ایشان سراغ داشت شنوایشان می‌کرد.
۴. قرآن ملک ۶۷ : ۳ = میان مخلوقات خدا تفاوت نبینی.
۵. قرآن، نجم ۵۳ : ۱۷ ک = چشم اشتباه و طغیان نکرد.
۶. شعر از کُثَیِّر پسر عبدالرحمان خزرجی م ۱۰۵ معشوق عزّة دخت جمیل کلبی (لغتنامه دهخدا. ک ص ۳۶۵).
۷. اگر من فرستاده نشده بودم عمر فرستاده می‌شد.
۸. قرآن نجم ۵۳ : ۳ ک = از هوس نمی‌گوید جز وحی چیزی به او نمی‌رسد.
۹. ن ک بند ۶۰۰ ج دوم.

لَیسَ لَکَ علیهِم سُلطانٌ». [1]

۷۲ ـ و همانا در خاطر آید که آخرِ عمر هم گناه کردی، و این غلط است. رکابدار بر مرکب می‌نشیند، اما رکابدار بندهٔ مرکب است من حیث‌التحقیق. او را به مزد گرفته باشی تا مرکبِ تو را خدمت کند. آنکه رکابدار بر مرکبِ خود نشیند، او مالک بود و مرکَب مملوک. اما چون بر مرکب سلطان نشیند، پنداری بندهٔ مرکب است خدمتِ مرکب را بود آن بر نشستن؟ تو چه دانی که «اولئک یُبَدِّلُ اللّهُ سَیِّئاتِهِم حَسناتٍ» [2] چه بود، سلطان کیست، و رکابدار کیست، و مرکب چیست؟ التَّقیُّ مُلجَمٌ، [3] اگر هوای تو هر کجا که خواهد تو را می‌برد، تو ملجم نیستی، لگام نداری. «ان هُم الاّکَالأنعامِ» [4] چرا؟ زیرا که چهارپا بی‌لگام باشد، الاّ اسب که امّا الخَیلُ مَعقودٌ بِنواصیها الخَیرُ چرا؟ زیرا که لگام دارند.

۷۳ ـ جوانمردا! «و تِلکَ الأَمثالُ نَضرِبُها لِلنّاسِ و ما یَعقِلُها الاّ العالِمون» [5] ترسم ندانی که چه می‌رود. اگر خودرایی، بندهٔ شیطانی، «وَاستَفزِز مَنِ استَطَعتَ مِنهُم بِصوتِکَ»، [6] جلال ازلی تو را به اِقطاع به وی داده است؛ و اگر بندهٔ شریعتِ محمدی، التَّقیُّ مُلجَمٌ. اَنَا وَ اتقیاءُ اُمّتی براءٌ مِن التَکَلُّفِ [7]. چون عنان تو در دست دیگری بود، هیچ تکلّفی نباید کرد که از کدام جانب روی یا خود تو را از کدام جانب برند. شعر:

حَیثُما دارَت الزُّجاجةُ دُرنا　　　حَسِبَ الجاهلونَ انّا جُننّا

---

۱. قرآن. اسرا ۱۷ : ۶۵ک = تو به بندگان من دست‌رس نداری.
۲. قرآن فرقان ۲۵: ۷۰ م = خدا بدیهای ایشانرا به نیکی برمی‌گرداند.
۳. پرهیزگار لگام به دهن است.
۴. قرآن فرقان ۲۵ : ۴۴ م = جز همانند چارپایان نیستند.
۵. قرآن. عنکبوت ۲۹ : ۴۳ک = درک نمی‌کنند آن را مگر دانشمندان.
۶. قرآن اسراء ۱۷ : ۶۴ک = بر هر کدام که توانستی چیره شو!
۷. مکرر بند ۱۸ ج سوم.

ما جَنَنّا و ما بنا من جُنونٍ　　بل شَوقنا فکُلُّنا یَتغَنّی[۱]

۷۴ - در وصفِ بندگان آمده است که «وَاجعَلنا لِلمُتَّقین اماماً»[۲] راست بود، و چون چنین نبود هیچ وزنی ندارد: خری بود بی‌لگام، امّا نداند تا روز قیامت که وی را بر صورت خران حشر کنند و با وی گویند: «فهذا یَومَ البَعثِ و لکِنَّکُم کُنتُم لاتَعلَمونَ»[۳]. از مصطفا بشنو: اما یَخشَی اللّهَ الَّذی یَرفَعُ رأسَهُ قبلَ الامامِ مِنَ السّجودِ اَن یُحَوِّلَ اللّهُ رأسَهُ رَأسَ حِمارٍ؟[۴] پنداری که قرآن و حدیث دانی؟ آن مُدبر پندارد که چون دانست که چرا «واجعَلنا لِلمُتَّقینَ اماماً»[۵] گفت و ائمَةً نگفت، همه علم بدانست. وزیرک را این خود به یاد نیست، در آن پنداشت است تا بداند که این چه معنی دارد؛ که «واجعَلنا لِلمُتَّقینَ اماماً»[۶] همه علوم اولین و آخرین پنداشت. تو کجایی؟ زهی تفاوت! «وَ رفعَ بعضَکُم فوقَ بعضٍ دَرجاتٍ»[۷].

۷۵ - یکی را غم آن گیرد که «وَ انَّ لَکُم فی الانعامِ لَعِبرَةً نُسقیکُم مِمّا فی بُطونِه»[۸]. چه عبرت است گویا در این؟ و هر روز هزار عبرت بر می‌دارد و هنوز

۱. هر جا که جام بگردد ما می‌گردیم نادانان پندارند که ما دیوانه شده‌ایم، ما دیوانه نییم بلکه عشق ما را به ناله آورده است.

۲. قرآن. فرقان ۲۵ : ۷۴ م = ما را پیشوای پرهیزگاران بِنِهْ. قاضی در اینجا سخن کسانی را که مطابق نبودن ضمیر جمع «اجعلنا» با مرجع آن که مفرد است و به جای ائمة آمده ناچیز و بی‌ارزش می‌شمرد.

۳. قرآن. روم ۳۰ : ۵۶ = این روز رستاخیز است ولی شما نمی‌فهمیدید.

۴. آیا کسی که پیش از امام سر از سجود برمی‌دارد نمی‌ترسد که سرش مسخ خر شود؟

۵. ن ک به پانوشت ش ۲.

۶. ن ک به پانوشت ش ۲.

۷. قرآن. انعام ۶ : ۱۶۵ ک = برخی را بر برخی دیگر برتری‌ها داد.

۸. قرآن. نحل ۱۶ : ۶۶ و ۶۹ ک = حیْوانها برای شما هشدار هستند، که از آنچه در شکم دارند به شما می‌نوشانیم. قاضی در اینجا یک اعتراض بر قرآن را رد می‌کند: چرا در آیت ۶۶ ضمیر را مفرد مذکر و در آیت ۶۹ و نیز آیت سورهٔ ۲۳ : ۲۱ مفرد مؤنث آورده است. او این اعتراض را بی‌ارزش می‌شمرد و پرداختن به بحث های لفظی را به مسخره می‌گیرد.

می‌گوید بیت:

از دور مرا بوسه به پرتاب دهی مر اُشتر را به کفچلیز آب دهی

و یکی عمر خرج کند در آنکه چرا فی بطونها نگفت، و چون این بشنود که مثل الفراخِ نُتِفت حواصلُه، و اینکه یا سلم جیرانکم یاکرین فدد، سره شود. عجباً از این نقط! ع: فانَّ الهُمومَ بقَدرِ الهِمَم.[۱]

۷۶ـ یکی همهٔ اسرار مُلک و ملکوت از این می‌طلبد که «قُل لِمن الارضُ و مَن فیها اِن کُنتُم تَعلَمون، سَیَقولونَ للّه»[۲] و دیگری می‌گوید: چرا اللّه نگفت؟ و بر این علم برمی‌شود که نداند. شعر:

و قالَ السّائلونَ لِمن حَفَرتُم و قالَ المخبرون لَهُم وزیرٌ

چه کند؟ «نَحنُ قَسَمنا بَینَهُم مَعیشَتَهُم»[۳]: یکی را زهره آب می‌گردد از هیبتِ «وَ لاتَکونوا اوَّل کافرٍ بِه»[۴]، یکی می‌گوید: چون اَنتُم آخرُ رَجُلٍ نشاید در کلام عرب، چرا «وَ لاتَکونوا اوَّل کافرٍ به»[۵] شاید، و کمال در حفظ این بیت داند، شعر:

وَ اذا هُم طعموا فلا ثَمَّ طاعِمٌ واذا هُم جاعوا فَشَرٌّ جیاعِ

۷۷ـ «وَ تَمَّت کَلِمَةُ رَبِّک صِدقاً[۶] و عَدلاً». یکی از اینکه «وَ الَّذین یُتَوَفَّونَ مِنکُم و یَذَرونَ اَزواجاً یَتَرَبَّصنَ بِانفُسِهِنَّ»[۷] اوصاف مخوف و مرجّو ازَل می‌طلبد و می‌یابد؛

---

۱. مصرع چهارم یک قطعه است. ن. ک بند ۲۸۱ ج دوم = اندوه‌های مردم با همت ایشان بستگی دارد.
۲. قرآن. مؤمنون ۲۳ : ۸۴ بپرس زمین و آنچه بر آن است از آنِ کیست؟ پاسخ خواهند گفت: از آنِ خداوند است!
۳. قرآن. زخرف ۴۳ : ۳۲ ک = ما روزانهٔ ایشان را در میان ایشان بخش کردیم.
۴. قرآن. بقره ۲ : ۴۱ م = نخستین انکارکننده نباشید.
۵. ن ک به پانوشت پیشین.
۶. قرآن. انعام ۶ : ۱۱۵ م = سخن پروردگارت به راستی و داد پایان گرفت.
۷. بقره ۲ : ۲۳۴ آنانکه از شما می‌میرند و همسران بر جا گذارند باید زنانشان صبر کنند (چهار ماه و ده روز). در اینجا نیز قاضی اشکال دستوری بی‌خبر بودن مبتدای «الّذین یتوفون» را بی‌ارزش می‌شمرد.

و یکی می‌گوید: گویی خبر این مبتدا ـ که «وَالَّذینَ یُتوَفَّونَ مِنکُم» ـ کجاست؟[1] و بدین علم قناعت می‌کند که یاد گیرد شعر:

بـنی اسـدٍ إنَّ ابـن قـیسٍ و قـیلهٖ بـغیر دَمٍ دارَ المـذلَّةِ حَـلَّت[2]

و یکی سرّ این قدر از این می‌بیند که و قالوا «لَو شاءَ اللّهَ ما اشرَکنا و لاآباؤنا»[3] و یکی می‌گوید: چرا نحنُ ولا آباؤُنا نیست؟[4] و بدین شاد می‌گردد که بداند مصراع: فَلیتَ اذقلت و زَهرتُها دَمی. لابل، و لابل کجاست خود کسی که ظاهر عربیّت قرآن داند؟ عالمیان جان می‌کنند و نمی‌دانند. و ما را از این یاد نه. شعر:

تَبکی علیهِنَّ البطاریقُ فی الدُّجی و هـنَّ لَـدینا مُـلقیاتٌ کـواسِدٌ[5]

نه بدانکه معلوم است ظاهر بود. از دیگران بترس تا خود را دانند یا نه. شعر:

انامُ مِـلّ جُـفونی عَـن شـوارِدِهـا و یَسهَرُ الخَلقُ جرّاها و یَختَصِم[6]

نه قلم وفا می‌کند نه کاغذ نه مداد.

---

۱. بقره ۲ : ۲۳۴ آنانکه از شما می‌میرند و همسران بر جا گذارند باید زنانشان صبر کنند (چهار ماه و ده روز). در اینجا نیز قاضی اشکال دستوری بی‌خبر بودن مبتدای «الذین یتوفون» را بی‌ارزش می‌شمرد.

۲. هموزن و قافیت این شعر در بندهای ۵۹۹ و ۱۲۹۱ و شکوی الغریب ص۳۵ آمده است.

۳. قرآن انعام ۶ : ۱۴۸ م = اگر خدا می‌خواست ما و پدرانمان مشرک نمی‌شدیم.

۴. در اینجا نیز قاضی اعتراض بر حذف «نحن» که معطوف علیه «ولاآبائنا» بوده را سُست می‌شمرد.

۵. پاتریارکها برای ایشان در تاریکی می‌گریند و خود ایشان نزد ما به ورشکستگی افتاده‌اند.

۶. شکوی الغریب ص ۳۸ فرمنش آن را از متنبی داند: = من با چشمان خمار عشق او خفته‌ام و مردم برای او سر و دست می‌زنند.

۱۳۸[1]

بسم الله الرحمن الرحیم

۷۸ ـ چندین گاه است تا می‌خواهم که چیزی نویسم که برادرم را در آن فایده بود که او نتواند دانست و وقت دست نمی‌دهد، و سودایی که خاصّ به من تعلّق دارد و من در میان آنم او را به کار نمی‌آید، و نیز اگر نویسم زیانش دارد و مرا نیز زیان دارد مِن وجوهٍ کثیرة. و آنچه او را سود دارد مرا فراغت نمی‌بود که نویسم چیزی که خود بر سر نمی‌آیم؛ و پنداری غیرت وقت است که نمی‌خواهد که هر نامحرمی جمال او بیند.

۷۹ ـ ای دوست، عاشقان را زیبد که جمال معشوقان بینند. فارغان را از آن چه؟ باری، خود را زیرو زبر می‌بینم، و حقا که نمی‌دانم که چه خواهم نبشت. امّا:

هوی‌ناقَتی خَلفی و قُدّامی الهَوی　　　و اِنّــی و ایّــاها لَــمُختَلِفان[2]

آنچه به طبع خواهم که بنویسم نمی‌توانم، و آنچه به تکلّف باید نوشت من از آن خود مقصّرم. خدای آنچه صلاح و خیر راه من و دیگران است بر من میسّر کناد!

---

۱ . تک نسخه N ۴۹ بجای بسمله که از مصحّح است چنین دارد: و من رسائله ۴۹ رحمه‌اللّه.

۲ . مکرر شعر در بندهای ۵۷۶ ج یکم و ۲۴۰ ج سوم.

۸۰ - ای دوست، پنهان گریَم بآشکارا خندم. هزار بند بر دست و قلم من نهد هر ساعت تقدیر. من نیز می‌سازم، که جز ساختن تدبیری نیست به هیچ حال. اگر به اختیار من باز گذارد، می‌خواهم که در شرح فاتحةالکتاب چیزی نویسم. چه، پارسال که خواستم که در شرح شروط و ارکان صلاة چیزی نویسم و در شرح نیّت، قرب سی مکتوب نوشتم[۱] و آنگاه از آن إعراض افتاد. مگر امسال تقدیر موافقت نماید[۲] تا چیزی از آنچه در دل بود نوشته شود.

۸۱ - ای دوست، طلبُ العلمِ فریضةٌ علی کلِّ مسلمٍ و مسلمةٍ.[۳] آن کدام علم است؟ بُنَی الاسلامُ علی خمسٍ، علم حاصل کردن بدین پنج رکن فرض راه است سالکان را، اوّلُها شهادةُ ان لا الهَ إلاّ اللّه. و خلق درین شهادت چهارگونه‌اند: قومی گویند و مفهومش ندانند یا دانند ولیکن اعتقاد ندارند؛ و قومی گویند و اعتقاد دارند یا از مجرّد قبولی تقلیدی یا قبولی مشوب به دلالات ظنّی، چنانکه عموم مسلمانان و خصوصِ متکلّمان گویند؛ و قومی دیگر گویند و دانند که فاعل حوادث یکی است، چنانکه تو مثلاً دانی که مجموع دو عدد طاق جفت بود و قدم این قوم در علم راسخ است؛ چه، اضطراب را به یقین هیچ راه نیست البته، که یقین موجب سکون نفس است، «هوَ الَّذی اَنزَلَ السَّکینةَ فی قلوبِ المُؤمِنینَ»[۴] «فیه سَکینَةٌ مِن ربِّکُم وَ بَقیَّةٌ مِمّا تَرَکَ آلُ موسیٰ و آلُ هارونَ»[۵].

۸۲ - چون «بقیَّةٌ مِمّا ترک»[۶] گفت، دلیل آن است که معظم میراث ایشان

---

۱ - پس نامهٔ ۱۳۸ یک سال پس از سی نامهٔ آغازین نامه‌ها نوشته شده است. ن. ک تاریخ نامه‌ها ص ۳۰.

۲ - متن تک نسخهٔ N۴۹ : نمی‌نماید تصحیح از مصحّح است.

۳ - پی‌جویی دانش بر هر مرد و زن مسلمان بایا است مکرر بند ۳۸۲ ج دوم.

۴ - قرآن. فتح ۴۸ : ۴ م = او است که آرامش را بر دل مؤمنان می‌نشاند.

۵ - قرآن بقره ۲ : ۲۴۸ م = در آن آرامش خدائی هست از پروردگارتان و باقیمانده از بازماندهٔ آل‌موسی و آل‌هارون.

۶ - قرآن بقره ۲ : ۲۴۸ م = در آن آرامش خدائی هست از پروردگارتان و باقیمانده از بازماندهٔ ←

نیست، چیزی اندک است از آن، و خصوص اقدام انبیا و اولیا چیزی است که شهادت علم‌الیقین چیزی اندک از آن. نبینی که در آخر آیت گوید: «تَحمِلُهُ المَلائِکَةُ»[1]. و آنچه حقیقت شهادت انبیاست از لااله الاّ اللّه محمول فریشتگان نتواند آمد، لابل «وَ حَمَلناهُم فی البَرّ و البَحرِ»[2]. و این چهارم درجه است در توحید بار خدای؛ و این چنان کار است که: وافضَلُ ما قُلتُهُ انا و النّبیّونَ مِن قَبلی لااله‌اِلاّاللّه.[3] اکنون می‌گوید «انَّ فی ذلکَ لآیَةً لَکُم اِن کُنتُم مُؤمِنینَ»[4]. تو چندین سال است می‌خوانی و هیچ آیت ندیدی: نه به شأنِ آن بود که نمی‌خوانی

۸۳ـ جوانمردا! دانستن این حدیث دیگر بود و دیدنش دیگر. کاتب را حاضر دیدن که نویسندهٔ چیزی است دیگر، و استدلال کردن بر کاتبی به کتابت، که غایب بود یا مرده، دیگر. علما استدلال می‌کنند به صنع مرصانع را؛ و اهلِ وصول خود صانع را می‌بینند صنع چون می‌آفریند. «کُلَّ یومٍ هُو فی شأنٍ»[5] می‌بینند و بر «هو» استدلال می‌کنند. و قومی «هو» می‌بینند پس «شأن» از او می‌بینند. امّا «هو» دو حرف است: یکی ها و یکی واو؛ و مفهوم از «هو» دو نقطه: یک نقطه جز «هو» هرگز کس نداند، و یک نقطهٔ دیگر نصیب همه ملائکه و انبیا و اولیا و علماست.

۸۴ـ اما این نقطه از آن نقطه قَطرَةٌ مِن بَحرٍ است، لابل هذااکثر. حقیقت است که نسبت این نقطه و آن نقطه نسبت لاشیء است الی شیء لایتناهی. و چون خلق را از آن نقطه هیچ خبر نبود، در حروف مقطّعِ قرآن واو نبود؛ او چون از نقطهٔ اول خبر

← آل‌موسی و آل‌هارون.　　۱ . قرآن، بقره ۲ : ۲۴۸ م = ملائکه آن را برمی‌کشند.

۲ . قرآن، اسرا ۱۷ : ۷۰ م = ما ایشان را در خشکی و دریا برکشیدیم.

۳ . = بهترین سخن که من و پیامبران پیش از من گفته‌ایم اینست که: خدائی جز «اللّه» نیست = این حدیث در بندهای ۳۸۶ ج یکم و... نیز دیده می‌شود.

۴ . قرآن عمران ۳:۴۹ = برای شما اگر مؤمن باشید، در این نشانی هست.

۵ . رحمان، ۵۵ : ۲۹ = او هر روز به کاری است.

یافتند: ازین سبب در میان مقطّعات ها درآمد: «کهیعص»[1] و «طه»[2]، اما واو ندیدی که نیست؛ «کُلَّ یومٍ هُو فی شأنٍ»[3] بویی از هاء «هو» به مشام انبیا و اولیا می‌رساند، امّا از واو همه بی‌خبرند. بل نکتهٔ بعد آن: های «هو» دو چشمه است و های «اللّه» یک چشمه.

۸۵ ـ در های «هو» ملائکه و انبیا به دام فراق افتادند. قومی از هر دو چشمه قوت خوردند و قومی از یک چشمه بیش نخوردند؛ که «کُلوا و اشرَبوا مِن رِزقِ اللّهِ»[4] هرگز ندانسته‌ای که چه بود و اکنون هم ندانی. اللّه رزَقَ من یَرزُقُهُ که «وَ منَ رزَقناهُ مِنّا رزقاً حَسَناً»[5]. اکنون چرا های «هو» اول است، و های «الله» آخر؟ شنوگر چه نتوانی شنیدن: چون از خود واخلق گوید، «اللّه» درجهٔ بازپسین ادراکها بود، پس هیچ‌کس را از الف و لام و لام دیگر هیچ نصیب نباشد؛ و چون از وصول خلق بدو خبر دهد، «هو» گوید. پس چون خلق به حرف اوّل رسند، همه در آن رسند؛ چون های «هو» همه را بخورد، به واو که رسد؟ لابل، ار خود نیز چشمه بخورد با هاء «اللّه» بماند نه های «هو». و این علم شماست.

۸۶ ـ ابن عباس داند تا تواند گفت: الف «اللّه» بود، و لام جبرئیل، و میم محمّد؛ تو چه دانی که ابن عباس چرا گفت. یک شب علی‌بوطالب ابن‌عباس را گفت: تفسیر الف «الحَمدُللّه» چیست؟ گفت ندانم. ساعتی یک شرح کرد از بهر ابن‌عباس. پس گفت: تفسیر لامِ «الحَمد» چه بود؟ ابن عباس گفت: چه دانم؟ ساعتی دیگر شرحِ لام داد؛ تا دالِ «الحَمد» رسید، صبح برآمده بود. تو پنداری که این نتواند بود که الف و لام و حا و میم و دال را تفسیری تواند بود؟ به جلال قَدر

---

۱. قرآن مریم ۱۹ : ۱ = رمز سرسوره.
۲. قرآن طاها ۲۰ : ۱ = رمز سرسوره
۳. رحمان، ۵۵ : ۲۹ = او هر روز به کاری است.
۴. قرآن بقره ۲ : ۶۰ = بخورید و بیاشامید از روزی خداوند.
۵. قرآن نحل ۱۶ : ۷۵ = و کسی که روزی نیکو به او دادیم.

خدا که مبتدیان این دانند، تا تو را این عظیم نیاید. و کسی این داند، به جلال لم‌یَزل، که هر حرفی از حروف قرآن چندین هزار سرّ دارد، و هزار هزار زبان دارد: با هر دلی سرّی دیگر گوید به زبان دیگر. تو کجایی؟ پنداری هر چه تو را ندادند خود نیست؟ هیهات:

مرغی که خبر ندارد از آب زلال　　منقار به آب شور دارد همه سال[1]

۸۷ ـ جهل تو به چیزی دلیل نکند که آن چیز خود نیست. آنکه می‌بینی اگر کسی علم طب و حساب و شطرنج نداند شاید که اعتقاد دارد که خود نیست، به دلیل آنکه او نداند. ابن‌عباس (رض) می‌گوید در تفسیر «ص»[2] که «ص» بحرٌ بِمَکَّةَ کانَ علیه عرشُ الرَّحمانِ اذ لالَیلَ و لانهارَ. چه گویی؟ چون لیل و نهار نبود، آسمان و زمین هم نبود؛ و چون زمین نبود مکّه که جزوی است از اجزای زمین چون باشد؟ و چون مکّه نباشد، بحر مکه چون بود؟

۸۸ ـ ابن عباس می‌گوید و لکن تو ندانی. اَللّٰهُمَّ هکَذا اَهلَکتَ الاُمَم؟[3] اگر وقتی بدانی که چرا مصطفا (ع) را مکّی خواندند، آن نقطه را می‌خواهم که کُنتُ نبیّاً و بدانی که «الٓمٓصٓ»[4] چیست آنگاه بدانی که بحر مکّه چه بود؟ یا محمّد، صدر مجلس را تو شایی دیگران درگاه را. «الٓمٓصٓ کتابٌ اُنزِلَ الیکَ»[5] یا محمد «فَلا یَکُن فی صَدرِکَ حَرَجٌ مِنهُ»[6]، نباید که بار این قوّت حوصلهٔ تو را در زیر قدم نهد، «انّا سَنُلقی عَلَیکَ قَولاً ثَقیلاً»[7] چنانکه وا موسی کرد. چندین گاه از تجلّی «لَن تَرانی»[8] چنان بود

---

۱. هم‌وزن و قافیت این بیت در بند ۴۸۹ ج دوم گذشت.
۲. قرآن، ص ۳۸ : ۱.
۳. خداوندا تو این مردم را هلاک کردی؟
۴. قرآن اعراف ۷ : ۱ ک.
۵. قرآن اعراف ۷ : ۲ ک.
۶. قرآن اعراف ۷ : ۲ چیزی از وی در دل مگیرا
۷. قرآن مزمل ۷۳ : ۵ = ما سخنی گرانمایه به سوی تو خواهیم فرستاد.
۸. قرآن، اعراف ۷ : ۱۴۳ ک = تو مرا نخواهی دیدا

که هر آدمی که در وی نگاه کردی درباختی. عجبا از این حدیث!

و لم ارَ امثالَ الرِّجالِ تفاوَتت الی المَجدِ حتّی عِندَ الفٍ بواحدٍ

۸۹ - یکی موسی صفت که بارِ «لَن تَرانی»[1] می‌کشد، یا چون در حوصله جای نیامد چیزی بیرون نماند و ویرانی کند؛ و یکی محمد صفت، بار «و کانَ قابَ قَوسَینِ»[2] بکشد و هنوز می‌گوید: واجوعاه. ابلهان پندارند که دو سه روز جوع چندان بر وی کار کردی که واجوعاه گفتی. در امّت وی بسیار کس باشند که اشتهای طعام او چنان در ایشان باطل گردد که بیست و سی و چهل و پنجاه و شصت روز هیچ نخورند؛ و اگر نه از انکار کوته‌دیدگان ترسیدمی، می‌نبشتمی که چندین سال هیچ هیچ نخورند. چون آحاد امّت را این قوّت بود، مصطفا (ع) به سه چهار روز «واجوعاه» چون گوید؟ حاشا و کلا! «ذلِکَ ظَنُّ الَّذینَ کَفَروا»[3]. جماعتی از سالکان حضرت ایزدی اینجا بیفتادند که این قوّت در خود می‌دیدند که پنجاه روز بیش هیچ نخوردندی بر کاری که ایشان را ورایی مکرد، و از علماالسوء می‌شنیدند که سید عالم (ع) به چهار پنج روز گفت: واجوعاه! پنداشتند که مهتر را ـ علیه‌السلام ـ آن معانی نبوده است که ایشان را داده‌اند؛ در او اعتقاد ایشان بد شد، و تفضیل کردند بر انبیا (ع).

۹۰ - جوانمردا! «بر کف من[4] نه؛ که پور زال به شبدیز را». وا محمد گفته بود که «اَلَم نَشرَح لَکَ صَدرک»[5]، قوت در این حوصله قرار نمی‌گرفت. اما موسی (ع) هنوز می‌گفت «رَبِّ اشرَح لی صَدری»[6]. از اینجا تا آنجا راه دور است. یا محمد، «اَلَم ...

---

۱. قرآن، اعراف ۷ : ۱۴۳ = تو مرا نخواهی دید.

۲. قرآن نجم ۵۳ : ۹ ک.

۳. قرآن، ص ۳۸ : ۲۷ ک = این گمان کسانی است که کافرند.

۴. من، تصحیح از بندهای ۲۸۱ و ۳۲۲ ج دوم.

۵. قرآن بشرح ۹۴ : ۱ = مگر ما سینه‌ات را باز نکردیم.

۶. قرآن طاها ۲۰ : ۲۵ = خدایا سینه‌ام را باز کن!

هُدیً لِلمُتَّقین»[1] می‌تواند بود؛ امّا «الّمص. کتابٌ اُنزِلَ الیکَ» و بس. همچنین «کتابٌ اُنزِلَ اِلیکَ»[2] یا محمد، مرد باش و نوش کن که نوشت باد «فَلا یَکُن فی صَدرِکَ حَرَجٌ مِنهُ»[3]. اگر موسی نیز مکّی بودی، از این صاد او را نصیب بودی که «ص» بحرٌ بمکةَ.

۹۱ ـ جوانمردا، او نیز در اول کار هم مقهور این حدیث بود که «قَولاً ثَقیلاً»[4]؛ چون پخته شد، آن گرانی برخاست که «ما کان علی النَّبیِ مِن حَرجٍ فیما فَرَضَ اللّهُ لَهُ»[5]. اکنون گویی: «و ما جَعَلَ عَلَیکُم فی الدّینِ مِن حَرَجٍ»[6] کیانندُ آن جماعت که قوت و ازو نوش کردند ـ که سلام علینا ـ چون وازو گفتندُ ـ که «سلامٌ عَلیکَ». زهی منقبت که نگفت «سَلامٌ عَلَیّ»[7]، بلکه گفت سلامٌ عَلَینا تا دیگران نیز نوش کردند. سلطان‌وار از هر قدم خاص دهد. امّا دیگران هم نشینند، یوسف بارِ خاص یعقوب را دهد. امّا همه عاشقان قوت از وی برابر خورند.

۹۲ ـ لَعمری قوتی که محمد خورد از کافِ «عَلیکَ» او خورد و بس؛ امّا قوتی که از سلامٌ عَلینا دیگران همه خوردند هر که مصطفا صفت است. قوتِ سلامٌ عَلَینا وازو برابر خورند، که «و سلامٌ علی عِبادِهِ الّذینَ»[8]. تو چه دانی که این چیست؟ من می‌کوشم که آن نویسم که تو را به کار آید؛ اما کار نه به دست من است تا آن نویسم که خواهم. تو نیز می‌بین! که دیدنِ قوت این قوم به از خوردن قوت تو و امثال تو.

---

۱ . قرآن بقره ۲ : ۱ م.
۲ . قرآن، اعراف ۷ : ۱ ـ ۲ م = کتابی که بر تو نازل شده است.
۳ . قرآن، اعراف ۷ : ۲ م = در سینه‌ات کینهٔ او نگاه دار.
۴ . قرآن مزمل ۷۳ : ۵ م = گفتاری گران!
۵ . قرآن احزاب ۳۳ : ۳۸ م = کاری را که خدا اجازت داده، بر پیامبر گناه نیست.
۶ . قرآن حج ۲۲ = ۷۸ در آن آئین برای شما دشواری ننهاد.
۷ . قرآن. مریم ۱۹ : ۳۳ : السّلام علیّ = درود بر من.
۸ . قرآن نمل ۲۷ : ۵۹ = درود بربندگان برگزیده‌اش.

۱۳۹[1]

بسم الله الرّحمن الرّحیم

۹۳ ـ دیروز خواستم که در شرح فاتحةالکتاب چیزی نویسم، آنگاه بدان ابتدا کردم که طَلَبُ العِلمِ فَریضَةٌ عَلی کُلِّ مُسلمٍ و نامه به پایان رسید و مقصود من نانوشته بماند؛ و نیز در آن نامه خود پیدا نیست[2] که چرا آغاز شرح فاتحةالکتاب بدین کردم که طَلَبُ العِلمِ فَریضَةٌ عَلی کلِّ مُسلمٍ. در این مکتوب انشاءالله آنچه مقصود است بنویسم و به عالمی دیگر نیفتم. ای دوست، عنان و افسار آدمی به دستِ تقدیر است. از او جز مراد تقدیر در وجود نیاید و نتواند آمد. امّا تسخیر هر چیزی به واسطهٔ کاری بود که در او بود تا مسخّر گردد در مقصود تقدیر.

۹۴ ـ و این نکته را جز به مثالی به فهم تو نتوانم رسانید. آتش مسخّر تقدیر است، او را در اِحراق به کار دارد. و آب مسخّر تقدیر است، او را در ترطیب به کار دارد. ولیکن تسخیر آتش در احراق به واسطهٔ صفتی است که در او هست، که آن صفت در آب نیست؛ که اگر آن صفت در آب نیز بودی، به آب در احراق کردی. و

---

۱. تک نسخهٔ N ۵۰ بسمله ندارد و به جای آن چنین است: و من رسائله رحمه‌الله.

۲. قاضی خستوان است که از شور عرفانی دچار سردرگمی شده است (ن. گ: عنوان شور عرفانی و نرمش انسانی (ص ۸۰).

همچنین تسخیر آب در ترطیب به واسطهٔ صفتی است که در اوست، و آن صفت در آتش نیست؛ و اگر آن صفت در آتش نیز بودی، آتش نیز ترطیب کردی؛ لابل که به آتش نیز تقدیر ترطیب کردی، یا لفظ مهذبتر بود. و مگر این حقیقت از این بیان توانم کرد آخر آنچه در وجود دیده بود ادراک کند و دیگر چیزکه ندیده باشد در آن قیاس کند.

۹۵ ـ اکنون شنو: کارد و قلم و محبره و مداد، هر چهار، مسخر آدمی است ـ هریک در کاری دیگر. و مسخری هریک از این چهار به واسطهٔ صفتی بود که در اوست که آن صفت در آن سه چیز دیگر نیست. چون آدمی خواهد که قلم بتراشد، این فعل به کارد کند؛ زیراکه درکارد صفتی هست که به واسطهٔ آن صفت مستعد قلم تراشیدن آمد، و آن صفت نه در محبره هست و نه در مداد و نه در قلم. و همچنین در قلم صفتی است که بدان صفت آلت کتابت آمد، تا مسخّر آدمی شد درکتابت. و در محبره صفتی است که بدان صفت او مستقرّ و مستودع حِبر آمد، و این صفت البته در آن هست مثلاً.

۹۶ ـ اکنون هر چهار مسخّر آدمی است. قلم بی‌مسخِّر هیچ ننویسد، وکارد بی‌مسخِّر قلم نتراشد، و حِبر بی‌مسخِّر در محبره قرار نگیرد، و مداد بی‌مسخِّر بر روی کاغذ منتشر نگردد. ولکن نه تسخیری است ازگزاف تا اگر خواهد مثلاًکه به مداد قلم بتراشد؛ یا به حبر پیراهنی بدوزد نتواند؛ بل که تسخیری است بحساب؛ و چون هر آلتی را صفتی دیگر بودکه به واسطهٔ صفتی خاص مسخّر فعلی دیگر آید؛ و اگر نه چنین بودی،گزاف بودی. و اگر به شرح این مشغول شوم که چه گزاف بودی، از مقصود خود بازمانم، و این که می‌نویسد گزاف نماید. انشاءاللّٰه وقتی دیگر نویسم که سخت عزیز و غریب و عجیب و غامض نکته است.

۹۷ ـ ای دوست، چون اجسام مختلف‌الاوصاف بود، لابد بودکه مختلف‌الافعال

بود. چه هر جسمی به واسطهٔ صفتی خاصّ خود آلت کاری توانست آمد. و چون وجودِ آن صفت شرط آلتی آن جسم بود در کاری، لابد هر جایی که آن صفت نبود آن فعل در وجود نیاید و نتواند آمد. خود اگر در قلم صفتی است که به واسطهٔ آن صفت آلت کتابت شد و بی آن صفت آلت کتابت را نشاید، لابدی است که هر جسم را که آن صفت نیست به جای قلم نایستد. و همچنین می‌دان که اگر آتش به واسطهٔ صفتی که در اوست احراق می‌کند و آن صفت شرط است در احراق، هر کجا که آن صفت نیست احراق نبود.

۹۸ - و چون تو پادشاه باشی، مثلاً فرّاشی و رکابداری [از تو] نیاید. و هر کاری را شرطی دیگر بود؛ و چون آن شرط نباشد، آن کار نتواند بود. و چون تو پادشاه باشی و شرط کارها ندانی، چه دانی که هر کاری به کدام تفویض باید کرد. پس کارها همه ناکرده بود؛ و گرانی بود تا پیدا نبود که کدخدای تو کیست، و فراش و دویت‌دار تو کیست! و چون چنین بد، گزاف بود؛ و گزاف‌کاری و پادشاهی به هم زیبا نبود اکنون «وکُلُّ شیء عِندَهُ بِمِقدارٍ»[1] می‌دان. هر چند تو را وِ دانستن این کاری نیست. چه، دانستن این را صفایی و فراغتی از همه کارها بباید و بهر جایی به یکی[2] خاصه نیاید. و تو را این از کجا آید.

۹۹ - و چون این مقدمه تمهید افتاد که هر صفتی موجب کاری دیگر است و هر استعدادی را شرط دیگر می‌باید، آدمی نیز هم از جملهٔ این چیزهاست، که مسخّر تقدیر است. اگر مسخّری آدمی در کارها که از او در وجود آید به واسطهٔ صفتی است که در اوست و در آتش و آب نیست، و وجود آن صفت شرط است تا آن کارها در وجود آید، لابد است که افعال انسانی از آتش و آب و هر چه نه انسان بود در وجود نتواند آمد. و صفتی که آدمی به واسطهٔ آن صفت مسخّر تقدیر شد در

---

۱ - قرآن، رعد ۱۳ : ۸ = هر چیز نزد او اندازه دارد.

۲ - عبارتِ متنِ تک نسخه، خوانا نیست.

وجود حرکات و سکنات انسانی، آن صفت را اختیار خوانند. و اگر او را هیچ اختیار نبود جمادی بود؛ پس، از هیچ جمادی حرکات و سکنات انسانی در وجود نیاید.

۱۰۰ ـ و در این نامه جز مقدماتی یقینی چیزی دیگر نمی‌نویسم. اگر چنین است چنان باید، اما اینکه چنین نیست باز من نمی‌نویسم، تا گمانی غلط نبری. چنانکه کسی گوید: اگر حرکت را وجود نیست پس هرگز هیچ جسم ساکن و متحرک نیست. و این درست است، اما فهم تو آنجا نرسد. و نباید که در تمثیل از مقصود باز مانم. آدمی به واسطهٔ اختیار مُضطر و مَقهور و مُسخَّر آمد؛ و ازین سبب، چنان شد که قومی قَدَری شدند، گفتند: مختار مُضطر نباشد، و آدمی مختار است، مضطر نباشد. و این قدر ندانستند که هر که مضطر است و مسخَّر، به واسطهٔ صفتی خاص است که در اوست و آدمی خود به واسطهٔ اختیار مضطر است.

۱۰۱ ـ و عوام را این به مثالی فهم افتد. و تو نیز هم از عوامی تا غلطی نپنداری، پس تا مثالی نشنوی ندانی: ای دوست، چون بر اسب نشینی و عنان او در دست داری، او مسخَّر تو بود ولکن به واسطهٔ اختیاری که او را هست نبینی که هر اسب مردم را مسخَّر نتوانی کرد، زیرا که اختیار حرکتش نبود. و چون تو بر اسب نشینی، اختیار او از وی بستدی؛ و از اختیار خود او را اختیار تو دادی. چه، اختیارِ اسب مثلاً چریدن بود. چون برنشستی، آن اختیار در او برسید و اختیاری دیگرش وارسید و به واسطهٔ این اختیار مُسخَّر تو شد. پس اگر محل اختیار نبودی، هرگز مسخَّر تو نشدی.

۱۰۲ ـ و چون مختار و مضطر مشترک‌الدلاله است بین معنیین، قومی از نارسیدگان در این خیال بماندند که مختار و مضطر چون جمع شد؟ و ما نمی‌گوییم که این کس هم از آن روی که مختار است مختار نیست. چه، این محال بود. اما از رویی مختار است و از رویی دیگر نامختار است. اختیارِ آن می‌کند که مُضطر و

مسخّر آدمی بود؛ چه، اگر این اختیار نکردی او را می‌بردی تا کشته شدی و این مضطری اسب از آن است که جبلّتِ حیوان حب حیات است. چون حیات مطلوب کلّی او آمد، لاجرم مقهور آدمی شد، پس اختیار مقهوری خود کرد، پس هم مختار آمد و هم مقهور.

۱۰۳ ـ ای دوست آدمی را واتقدیر همین نسبت است که تو را بود وا اسب؛ مقهوری در دست تقدیر به واسطهٔ اختیاری که در تو پیدا می‌شود. و اختیارِ آدمی از علم و ظن وادید آید. اگر از علم وادید آید هرگز بر افعال خود پشیمان نشود؛ زیرا که علم درووغ نبود. اما اگر اختیارش مرتّب بود بر ظنّ ـ و ظن دو گونه بود: صواب بود و خطا ـ پس بر بعضی افعال که از اختیار خیزد مرتّب بر ظنون کاذب، پشیمان گردد.

۱۰۴ ـ و آغاز این مکتوب بدان کردم که آدمی مسخّر تقدیر است؛ و عذری تمهید می‌کردم که چرا دیروز، چون شرح فاتحةالکتاب خواستن نبشتن، در چیزی دیگر نامه سر بُردم و در این نامه همه آنچه مقصود است ننوشتم، چه مقصود من از این مکتوب آن بود که چرا فاتحةالکتاب را ابتدا بدین کردم که طَلَبُ العِلمِ فَریضةٌ کلِّ مُسلِمٍ،[1] و مقصود آن است که شرح فاتحه دانستن به نزدیک سالکان فرض راه است، زیرا که ارکان مُسلمانی پنج است. و علم به ارکان همه مطلوبی شرط طالب بود. پس طالب اسلام را ـ ما او را سالک خوانیم ـ هم شرط بود که علم به ارکان مطلوب خودش، که اسلام است، حاصل بود.

۱۰۵ ـ و اول آن ارکان شهادة أنْ لاإلٰهَ‌الاّاللّه[2] است که دیروز شرح نبشتم. اما اگر بحار مداد گردد، و اشجار اقلام که شرح این یک رکن، چنانکه مردان بدانسته‌اند، نبشته نگردد. پس از آن، اقامةالصلاة[3] رکن دوم است. و علم هم بدان یک رکن فرض

۱. مکرر بند ۸۱ ج سوم.

۲. گواهی بدین که خدائی جز اللّه نیست.

۳. بر پا داشتن نماز.

بود. و از جملهٔ ارکان نماز یکی قرائت فاتحة‌الکتاب است. پس سالک را فرض بود که بداند که در قرائة‌الفاتحة فهم‌المعنی شرط است یا نه؟ تا اگر شرط است، علم بدان حاصل کند.

۱۰۶ ـ و همچنین سالک را فرض بود که بداند که قرائة‌الفاتحة از کافر صورت بندد یا نه؟ و صورت بندد که هرگز کافری گوید «بِسمِ‌اللّهِ الرَّحمنِ الرَّحیمِ اَلحَمدُلِلّهِ رَبِّ العالَمینَ»[۱] یا نه؟ پس بداند که اگر از کافر «بِسم‌اللّه» و «الحَمدُللّه» گفتن صورت نمی‌بندد، چرا چنین است؟ و به چه سبب از او این صورت نبندد؟ پس بداند که در او این صورت قائم است یا نه؟ پس اگر این سبب نیست از او قرائة‌الفاتحة صورت نبندد.

۱۰۷ ـ فرضِ راه سالک پس از این آن بود که بداند تا خود آن سبب از او و زوال مدبّر بود که از قرائة‌الفاتحة مانع است. و چون معلوم گردد که زوال می‌تواند برد، فرضِ راه او ازالت آن بود؛ و این اِزالت مقدّم بود بر نماز. و تا طهارت ندارد نماز حرام بود. پس بترک نماز بگوید یا نگوید. و اگر تمام کند، چون کند؟ مردان این همه وظایف در یک رکعت نمازگزاردن فرض راه خود کردند.

۱۰۸ ـ مِفتاحُ الصَّلاةِ الطَّهورُ و مِفتاحُ الجَنَّةِ الصَّلاةُ.[۲] مصطفا (ع) می‌گوید. لاجرم چون به نماز رسیدند، به بهشت رسیدند. و قُرَّة عینی فی الصَّلاةِ و «المُصَلّی یُناجی رَبّه»[۳]. راه مردان این بود، تو را خود نشناسم. مخنثان را وانماز چه کار؟

اذا هبطَت حوراء من رَملِ عالجٍ   فقو لا لها لیس الطَّریقُ کذلک[۴]

---

۱. قرآن ۱ : ۱ و ۲.

۲. تمهیدات بند ۱۱۱ = نماز کلید بهشت است و طهارت کلید نماز.

۳. تمهیدات بند ۱۱۰ = روشنی چشم من به نماز است که نمازگزار با خدایش گفتگو دارد.

۴. = اگر حورا در شن‌زار عالج فرود آمد به او بگویید که: راه تو درست نیست.

از نماز است که تو می‌دانی. چه گویی «المُصَلّی یُناجی رَبَّه»[۱].

۱۰۹ ـ اگر تو را مناجات سلطان محمود[۲] خوشتر آید از مناجات خدای که هزار هزار سلطان محمود را، لابل که خداوندگار[۳] سلطان محمود را، از قطرهٔ آب بیافریند، لابل هزار هزار در مملکت او فریشتگانند که چون سلطان محمود را آفرینند از قطرهٔ آب، چه گویی تو را سزای اسم مردی بود؟ هیهات! و نباید که گویی فریشته آدمی را چون آفریند؟ از قول مصطفا (ع) بشنو که مقلّدان تا منقول نیابند باور ندارند و تصدیق نکنند. مصطفی (ع) می‌گوید: یَدخُلُ مَلِکُ الرَّحم الرَّحم فَیأخُذ النُّطفَة بِیَده و یَقولُ یا رَبِّ اذَکَرٌ ام اُنثی؟ اسوِیٌّ او معوّجٌ؟ فیقول اللّهُ مایشاءُ و یُطیعُ المَلِکُ کما یُؤمَرُ![۴] چه سود که کاغذ نرسد تا واتو نمودمی که وا همه کافران برابری و نیز کمتر؛ چه، ایشان را عُجب اسلام نیست. و صلی‌اللّه علی محمد و آله.

---

۱. تمهیدات بند ۱۱۰ = روشنی چشم من به نماز است که نمازگزار با خدایش گفتگو دارد.

۲. محمود (۴۹۸ ـ ۵۱۱ ـ م ۵۲۵) پسر سلطان محمد سلجوقی، که پنج ماه و نه روز پس از شهادت عین‌القضات در ۱۵ شوال همان سال ۵۲۵ درگذشت. قاضی در بند ۵۱۹ ج۲ که شباهتی با این دارد سلطان محمود را نطفهٔ قذره می‌خواند و در آن جا مخاطب‌نامه را، مسکین خطاب می‌کند و در اینجا مردانگی را از وی سلب می‌کند پس عزیز و کامل نیست که نزد قاضی محترم هستند.

۳. شاید مقصود قاضی از خداوندگار محمود، سلطان سنجر باشد که عمو و پدرزنش بود و محمود را ولیعهد خود نهاد.

۴. فرشته به درون زهدان شده نطفه را به دست گرفته می‌پرسد: خداوندا پسر باشد یا دختر؟ راست باشد یا کج؟ خدا در پاسخ آنچه خواهد فرمان دهد و ملک همان فرمان برد.

۱۴۰[1]

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

۱۱۰ ـ برادر اعزّ منصور[2] باد بر همهٔ دشمنان در دارین. دیروز چیزی مختصر در جواب برادر نوشته‌ام، و آن را تفصیلی دراز است. گفته بود که من به شرحِ طلبُ العلمِ فَریضةٌ علی کلِّ مُسلمٍ[3] محتاجترم از آنکه به علوم دیگر؛ و این شرح خود در آن مسألهٔ دیگر به کار می‌آید که گفته بود: الایمانُ نَیِّفٌ و سَبعونَ باباً[4] هیچ مناسبتی دارد وا این خبر که سَتَفتَرِقُ امّتی علی نَیِّفٍ و سَبعینَ فِرَقَةً؟[5] اولاً تو را معنی این خبر بباید دانست که الایمانُ نَیِّف و سبعونَ باباً، پس بتوانی دانست که و ستفرقُ امّتی هیچ مناسبتی دارد یا نه.

۱۱۱ ـ چون خواهی که شرح الایمانُ نَیِّفٌ و سَبعون باباً بدانی، اولاً بباید دانست که ایمان چه بود؛ زیرا که چون مفردات را معنی نشناسی، پس مرکب نتوانی دانست، و چون کس معنی چیزی نداند احکام آن چیز چون تواند دانست؟ و این

---

۱. تک نسخهٔ N۵۱ چنین آغاز می‌شود: و من رسائله رحمه‌اللّٰه ۵۱ بسم... الرحیم N /

۲. بومنصور کامل‌الدوله (← ص ۹۱ مقدمه) یکی از مخاطبان عین‌القضات در بسیاری از نامه‌ها است و شاید این عبارت نیز اشارتی به وی باشد.

۳. ن.ک بند ۸۱ ج سوم.

۴. = ایمان هفتاد و اند باب دارد مکرر بند ۵۲۰ ج یکم.

۵. امت من بر هفتاد و اند فرقه پخش خواهند شد (ج ۲ : بند ۳۰۰)

بدایتِ راه علم است. و همهٔ جهان الاّ ماشاءالله این بدایت را نادانسته بگذاشته‌اند و به طَلب علم برخاسته. از این سبب هیچ کس به مقصود نمی‌رسد؛ پس مُتخبّط شده‌اند و در خلاف بمانده. و اگر مفردات را اوّلاً معنی محقَّق کردندی پس به ترکیب مشغول شدندی، زود به مقصود رسیدندی و خلاف از میان ایشان برخاستی در اغلب علوم یا در کلّ علوم.

۱۱۲ ـ جماعتی خلاف کردند که قرآن قدیم است یا نه. اگر از ایشان واپرسند که قرآن چیست، البته ندانند و نیز متفق نباشند در معنی قرآن. پس حکم چون توانند کردن بر قِدَم و حدوث قرآن. و بیشتر خلاف که در عالم است در مذاهب، لابل همهٔ خلاف، از این یک نکته برخاست. و همانا برادرم را فرا خاطر آید که معلوم است که قرآن چیست همه مسلمانان را، از این سبب بود که بحث نکردند؛ زیرا که محتاج نبودند. ای دوست عزیز، این خاطر خطاست؛ که در قرآن بسیار آمده است که کافران قرآن بشنوند. اکنون چه گویی؟ آنکه کافر شنود، چیست؟ و ما گوییم ـ مثلاً ـ موسی (ع) کلام‌الله شنید و ما نیز می‌شنویم. اگر موسی همچنین شنید، پس تفاوت از کجا خاست؟ و اگر نه این شنید، چون گوییم قرآن قدیم است؟ یا نه حکم بر کدام چیز کنیم، بر آن که موسی شنود یا بر این که ما می‌شنویم؟

۱۱۳ ـ ای دوست، اگر کسی فاتحة‌الکتاب برخواند و من بشنوم ـ مثلاً ـ و تو بشنوی، پس ترک و عجمی بشنود، چون هر سه سمعِ ظاهر داریم آنچه خواند برابر شنویم. پس عجمی دعوی کند که آنچه هر دو شنیدید من نیز شنیدم و هیچ تفاوت نبود البته. و تو دعوی کنی که البته چنین است که آنچه من شنودم ترک نشنود. و من نیز دعوی کنم که آنچه من شنودم نه تو شنودی نه ترک عجمی، اکنون خلاف افتاد میان ما: ما می‌گوییم که او فاتحه نشنید؛ او می‌گوید: شنیدم. و خلاف از آن افتاد که فاتحه را معنی نادانسته و بر آن اتفاق ناکرده حکم می‌کردیم بر حکمی از احکام فاتحه.

۱۱۴ ـ اکنون فاتحه جزوی است از اجزای قرآن؛ و شک نیست که در حروف و کلمات فاتحه من و تو و ترک عجمی، چون بشنویم، برابریم اگر هر سه سمعِ ظاهر داریم. و هم شک نیست که ترک عجمی چون تازی نداند، معنی فاتحه نداند. و این ترک لابد در این متفق بود مادام که مکابره نکند و نگوید من معنی فاتحه می‌دانم. و هم شک نیست که مرا در فاتحه شنیدن فهمی دیگر بود دورتر از فهم تو؛ که فهم تو مِن حیث العربیّه بود، و فهم من از آنجا بود که سلوک ره خدا کرده‌ام.

۱۱۵ ـ اکنون بایستی من و تو و ترک عجمی اتفاق بکردیمی با خود: فاتحه عبارت از چیست؟ اگر فاتحه مجرّدا ین حروف و کلمات است، ما نیز می‌گوییم که ترک با ما برابر شنید و خلاف را وجهی نیست. و اگر فاتحه مجرّد آن معانی است که مرا فهم افتاد، پس همه متّفقیم که نه تو شنودی، نه ترک عجمی، و هم خلاف برخاست. اگر گوییم: فاتحه مجرّد آن معانی است که تو را فهم افتاد، پس همه اتفاق کردیم بر آن که من و تو فاتحه شنیدیم و ترک نشنید.

۱۱۶ ـ اگر مثلاً ترک عجمی اصرار نماید و گوید که فاتحه این است که من شنیدم و مسلّم نیست که ورای این چیزی دیگر هست، پس اینجا خلاف در معنی فاتحه است. یکی می‌گوید: فاتحه مجرّد الفاظ است؛ و دیگری می‌گوید: فاتحه معانی است؛ و این خلاف است در اصطلاح؛ و در اصطلاح خلاف نباید کردن. چه، اگر کسی گوید که نزدیک من عسل آن نیست که از شکم نحل بیرون آید، که عسل محبره‌ای است که از زجاج کنند؛ ما گوییم: مبارک! اگر در اصطلاح شما عسل این بود، عسل حَلو نیست، و ما مسلّم کردیم.

۱۱۷ ـ و هر خلاف که می‌بینی که در عالم است، همه بدین آسانی برتوان داشت چون کسی داند که طلبِ علم چون باید کرد؛ امّا چون نداند، هرگز خلاف برنخیزد. اکنون موسی کلام شنید و ما می‌شنویم و بوجهل می‌شنید و ترک عجمی

می‌شنید. چه گویم، کلام‌اللّه چیست؟ همه است یا نه یکی از این جمله؟ اگر چیزی دیگر است باید که من و خصم اتفاق کنیم که کلام اللّه چه معنی دارد؛ پس بنگریم با آن معنی که بر آن اتفاق کردیم قدیم است یا حادث است؛ و باید که من و خصم متفق باشیم در معنی قدیم و حادث، زیراکه این همه الفاظ مشترک است بین معانی.

۱۱۸ ـ اگر کسی گوید عالم قدیم است و همین خواهد که ما می‌گوییم این خط قدیم است و این بنا قدیم است، چنانکه «حتّی عادَ کالعُرجُونِ القَدیم»[1]، شک نیست که با این اعتبار قدیم است. چون گوییم قرآن قدیم است یا نه، قرآن را معنی بباید دانست و بر آن اتفاق باید کرد. چون بر حقایق این الفاظ اتفاق افتاد، پس از آن، نظر باید کرد تا خود قرآن قدیم است یا حادث. و همهٔ خلاف آدمیان از این شیوه است. و چون کسی کاری کند که سرویُن آن کار نداند، لابد تباه کند. همچنین کسانی که راه ندانستند، چون طلب علم کردند نرسیدند و بعاقبت جز نام عالِمی نبود ایشان را؛ امّا آنچه علم است ندانستند.

۱۱۹ ـ ای دوست، تنبیهی عظیم دان در طلب علم که ترکیب نتوان کرد تا مفردات به طریق الاتفاق فی‌الاصطلاح فهم نکنند. اکنون اگر خواهیم که به نظر عقلی درست کنیم که مصطفا ـ صلعم ـ صادق است، چون باید کرد؟ گوییم: پیغامبر صادق بود، و محمد پیغامبر بود، فاذن صادق بود. اگر خصم گوید: مسلّم نمی‌دارم که پیغامبر صادق بود، مسلّم نمی‌دارم که محمد پیغامبر است؛ هریک را از این دو مقدمه جداگانه درست باید کرد.

۱۲۰ ـ و اینجا لابد معنی پیغامبر بباید دانست تا بدانیم که پیغامبر ضرورت صادق بود. و پیغامبر عبارت است از آدمی که کارهایی که پس از مرگ بود و

---

۱. قرآن. یٰس، ۳۶ : ۳۹ک = تا باز می‌گردد [ماه] و همانند شاخهٔ خرما زرد و لاغر شود.

علی‌الجمله از همه کارهای دینی آگاهی یابد؛ تا چنانکه هست همه را بداند، پس مضطرّ شود در آنکه آنچه دید وا خلق واگوید. و چون چنانکه کارها فی‌ذواتها بود بگوید و چنانکه دید واگفت، لابد این کس صادق بود. اگر خصم گوید مسلّم نیست که کارها چنانکه هست بتوان دید؛ و اگر نیز مسلم است که بتوان دید، مسلم نیست که محمد ـ مثلاً ـ چنانکه بود بدید.

۱۲۱ ـ این هم چنان بود که کسی گوید که مسلم نیست که مقادیر آفتاب و ماه و ستارگان و بُعد هریک از زمین بتوان دانست؛ و اگر نیز بتوان دانست، مسلم نیست که بطلمیوس دانست. گوییم: این را راهی هست که اگر آن راه روی تو خود بدانی که مقادیر اجرام علوی معلوم توان کرد، و تو نیز معلوم کنی. و چون مقادیر آن معلوم شد ترا، بتوانی دانستن که بطلمیوس را علی‌القطع هم معلوم بوده است. اینجانیز طریقی هست که سالکان بر آن طریق بروند و به حقایق دینی بیناگردند؛ و چون بینا شدند، بدانند که محمد مصطفا ـ صلعم ـ بدین حقایق بینا بوده است. و اگر چه سالک به درجهٔ او نبود، بتواند دانست که این حقایق او را معلوم بوده است. چنانکه مهندس اگر به درجهٔ بطلمیوس، که این علم دانسته است، نرسیده است، بداند که بطلمیوس این راه دانست.

۱۲۲ ـ اینجا اگر خصم گوید مسلم نیست که راهی هست که از سلوک آن راه بتوان دانست؛ تا مسلم است که این راه هست، ولیکن تو ندانی آن راه، و اگر دانی فرمانت نبرم و من سلوک آن راه نکنم، اینجا سخن برسیده بود و من هیچ تدبیر ندانم. همچنانکه معاندی گوید: مسلم نیست که راهی هست که از سلوک آن راه مرد طبیب شود؛ یا گوید مسلم است که این راه هست ولیکن مسلم نیست که بوعلی‌سینا این راه رفته بود؛ یا گوید که مسلم است که بوعلی آن راه رفته بود ولکن من نخواهم رفت، اینجا هیچ جواب نباشد الاّ که گویم تو هرگز طبیب نگردی. و اینجا بود که محمد مصطفا ـ راه سعادت می‌نمود: هر که سلوک می‌کرد، بر قدر

سلوک بر حقایق دینی مطلع می‌شد؛ و هر که معاندت می‌کرد، جز به شمشیر وازو خطاب نکرد.

۱۲۳ - سالکان اینجا دانند که چه فرق بود میان کسی که راه سعادت اخروی نماید آنگاه اگر فرمانش نبرند واایشان خطاب در باقی نهد، و میان کسی که چون فرمانش نبرند ایشان را بکشد تا در این کشتن جماعتی به قهر طبع در طلب آیند؛ و چون در طلب آیند، خود زود طایعاً راغباً تن در کار دهند.

۱۲۴ - چنانکه پدری مُشفق بود که ده فرزند دارد، همه را بگوید علم آموزند تا سعیدِ ابد گردند. ایشان گویند مسلم نیست که سعادتی هست که از علم خیزد، و اگر هست ما را نباید. اگر پدر را شفقت نیک نبود، ترک ایشان بگوید و دگر با ایشان خطاب نکند و بگذارد تا سر در شهوت نهند، و به عاقبت همه فرزندان او شقّی آمده باشند. اما اگر پدر را شفقتی به افراط بود، یکی را از این ده فرزند بکشد که معاندت در طبع او غالبتر باشد، تا این فرزندانِ دیگر تن در علم دهند بقهر؛ چون روزکی چند برآید، خود عاشق علم شوند. [و اگر][1] یکی را بکشد و این دیگران تن در طلب علم ندهند، یکی دیگر بکشد. اگر هشت تن در دادند، مبارک! و اگر نه دیگری را بکشد. و اگر نُه فرزند را بکشد و یکی هم تن درندهد، او را نیز بباید بکشد؛ تا، باری، معاصی و صفتِ مذمومش کمتر بود. اگر سعادتش نبود، پس از مرگ - مبارک - باری، شقاوتش کمتر بود.

۱۲۵ - اکنون می‌دان که چرا مصطفا - صلعم - کافران را می‌کشت و موسا و عیسا (ع) نمی‌کشتند. اما یک نکته بدان، که عالمها بگردی و نشنوی: کار همه انبیا (ع) بر فاضلترین وجهی حمل باید کرد. مگر موسا و عیسا (ع) به پدری مانده بودند

۱. میان کروشه افزودهٔ مصحح است - N.

که فرزندان را نمی‌کشت،ماننده بودند بدین معنی[1] که می‌گفت:

اگر ایشان را بکشم، طمع از سعادت ایشان بیکبارگی بریده شود؛ و چون نکشم، باشد که روزگار ایشان را یاری کند، نصیحت پدر بشنوند.

۱۲۶ ـ و هان و هان! تا نپنداری که محمد ـ صلعم ـ خلق را به ظنّی و اجتهادی می‌کشت چنین که بیان کردم، موسا و عیسا (ع) بدین اجتهاد نمی‌کشتند که گفتیم با آنگاه کافر باشی به همهٔ شرایع انبیا. این خیال اهل حکمت را بود، که انبیا به قلیل و کثیر هیچ ندانند. البته انبیا متّبع وحی بودندی، از عالم غیب جان ایشان منقّش شدی به حقایق کارها، چنانکه در لوح محفوظ است، پس مضطّر شدندی در آن که واگفتندی. موسا و عیسا (ع) را فرمان نبود که خلق را بکشند. و مصطفا را ـ صلعم ـ مضطر کردند در کشتن. واللّه اعلم.

---

۱ ـ متن تک نسخه: «بیت» و چون شعر نوشته نشده است. مصحّح بجای آن «معنی» نهاد.

۱۴۱[1]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

۱۲۷ ـ برادر اعزّ را بقا باد و سعادت! دیروز می‌خواستم که در شرح فاتحةالکتاب چیز نویسم و آنگاه از این بیفتادم و نانبشته بماند. و اینجا تو را بباید دانست که سالکان چون بدانستند که حقیقتِ نماز خدمت اوست، مختلف شدند. قومی گفتند: او می‌گوید: أنا اغنی الأغنیاءِ عَنِ الشّرکِ. پس پنداشتند که تا در نهاد ایشان ابلیس را نصیبی مانده بود، نماز کردن حرام بود. جماعتی بسیار در این مُغالطه از راه بیفتادند و ترک نماز بگفتند.

۱۲۸ ـ و از خیالات ایشان یکی این بود که چون «اِیّاکَ نَعبُدُ»[2] گفتن فرض است، و در شرع دروغ حرام است، پس تا آدمی بهمگی رویِ خود را در او نیارد «اِیّاکَ نَعبُدُ» نتواند گفت؛ و اگر گوید، مجرد لفظی بود بی‌محصول، چنانکه منافق گوید: «اِنّکَ لَرَسولُ اللّهِ، وَاللّهُ یَعلَمُ اِنّکَ لَرَسُولُهُ وَاللّهُ یَشهَدُ اِنَّ المُنافقینَ

---

۱. متن یک نسخه N ۵۲ : و من رسائله رحمه‌الله ۵۲ بسم ... الرحیم.
۲. قرآن فاتحه ۱ : ۴ ک.

لَکاذِبُونَ»[1]. و این خیال در نهاد ایشان قوی شد از آنکه در شرع می‌دیدند که طهارت شرط صحت نماز است؛ پس، طهارت دل که محک نظر است: ولکن یَنظُرُ الی قُلوبِکُم.[2] و چون شرط صحّ نباشد، صحّت نباشد. پس گفتند «اِنَّما المُشرِکُونَ نَجِسٌ»[3]؛ چون نهاد خود را به نجاست شرک آلوده دیدند، و تقدیم طهارت دل بر نمازکردن فرض راه دیدند، پس در ریاضتهای قوی آویختند و از جاده دور افتادند. و قومی وا راه افتادند، و قومی در آن گمراهی فرو شدند، و اندکی از ایشان به مقصود رسیدند؛ زیرا که بی‌رهبری راهِ نارفته می‌رفتند.

۱۲۹ ـ و این جماعت که رسیدند، ایشان را مغلوبی در پناه خود نگاه می‌داشت، و مستی ایشان سایه‌وانِ سر ایشان شد. و هر که با تمیز بود سرش برداشتند؛ الّاکسانی که شایستهٔ نبوّت بودند، پس ایشان را بر آن راه‌های دور از جاده اطلاع دادند. و چون مطلع شدند، ایشان را واراه آوردند و مُشرفی مملکت به ایشان تسلیم کردند.

۱۳۰ ـ و از جملهٔ مغلوبان این دو ترکمان بودند، که حسینِ قصاب[4] از ایشان حکایت کرد: واکاروانی عظیم به راهی می‌رفتم، ناگاه دو ترکمان از میان کاروان برون شدند و راه نامسلوک را رفتن گرفتند. این قصاب می‌گوید: واخود گفتم که این دو ترکمان مگر راه می‌دانند نزدیکتر از این راه معهود؛ پی بر پی ایشان نهادم و می‌رفتم، و کاروان همچنان بگذاشتم، و شبی بود تاریک. چون پاره‌ای راه رفته بودم، ناگاه

۱. قرآن. منافقون ۶۳ : ۱ = همانا تو پیامبر خدائی. خدا نیز می‌داند که تو پیامبر اویی باز گواهی می‌دهد که منافقان دروغ می‌گویند.

۲. ن. ک بندهای ۸۱ و ۱۵۹ ج یکم = خدا با نیّت و دل شما کار دارد نه با ظاهر شما.

۳. قرآن توبه ۹ : ۲۸ م = همانا مشرکان پلیدند.

۴. داستان حسین قصاب را جامی در نفحات ص ۲۸۴ ـ ۲۸۵ به نقل از عین‌القضات آورده است و شاید با بوالعباس قصاب اورامه‌سرا (ج دوم بندهای ۴۶ و ۲۶۰) پیوند داشته باشد.

روی ماه پوشیده شد به ابری سیاه، و من راه گم کردم؛ ولیکن چاره نمی‌دانستم جز رفتن. چنانکه گویند، مصراع: در شیب و فراز عشق، افتان، خیزان. می‌گوید: چون نیمه‌شبی بود، دوباره ماه از ابر برون آمد، و از قدمِ آن دو جوانمرد باز یافتم و می‌رفتم.

۱۳۱ ـ چون صبحی بود، کوهی پدید آمد. آن دو ترکمان مردوار پای بر آن کوه نهادند، و به یک ساعت بر آن بالا شدند؛ من نیز جانی می‌کندم و ساعتی بیفتادمی و ساعتی برفتمی. آخر بر سرِ آن کوه شدم. آفتاب طلوع می‌کرد. لشکرگاهی عظیم دیدم خیمه‌های بی‌نهایت زده. و در آن میان، خیمه‌ای دیدم عظیم. پرسیدم که آن خیمه از آنِ کیست؟ گفتند: آنِ سلطان است. پای راست از رکاب برون افتادم، آوازه‌ای به گوشم رسید که سلطان در خیمه نیست و برنشسته است و به شکار شده. مرا عقل زایل شد، پای چپ در رکاب بماند و پای راست بازافتاده، و هنوز در انتظار آنم که سلطان بازگردد. آن دو ترکمان یکی محمد معشوق[1] بوده است و یکی امیرعلی عبو.[2]

۱۳۲ ـ و به سبب این حکایات از مقصود دور افتادم. این جماعت بترکِ نماز بگفتند. هر که مغلوب بود، قلمِ تکلیف بروی روان نبود: آنچه کرد او را مسلم بود. امّا اگر واکسی ـ چندانکه سرِ مویی ـ تمیز مانده بود، از غلط و خطا خالی نبود؛ و اگر بترک نماز بگفتند، ابلیس ـ علیه‌اللّعنه ـ بدیشان راه بزده بود. جماعتی که از دست ابلیس در این مهلکه خلاص یافتند، دانستند که مُبتدی راه بدان رود تا به نهایت رسد؛ پس قدمِ منتهیان در بدایت طلب بکردند. نماز بکردند و «ایّاکَ نعبُدُ»[3] بگفتند

---

۱ . متن تک نسخه: محمد معتوق. تصحیح از نامه‌ها ج یکم بند ۷۹، و نفحات‌الانس جامی ص ۲۸۳ ـ ۲۸۴ : محمد معشوق طوسی، اسرارالتوحید ص۵۷ ، ۵۸ : معشوق طوسی.

۲ . جامی در نفحات ص ۲۸۴ همین داستان را از عین‌القضات نقل کرده است. و قاضی در بند ۲۵۷ ج دوم او را مرشد محمد شهرآبادی می‌شمرد.

۳ . قرآن. فاتحه ۱ : ۵ / ۳.

و «اهدِنَاالصِّراطَ المُستَقیم»[۱] می‌گفتند.

۱۳۳ ـ اما اینها، اگر چه فاتحه می‌خواندند، در «وَجَّهتُ وَجهِی»[۲] خلاف کردند. جماعتی گفتند: چوون «ایّاکَ نَعبُدُ»[۳] می‌شاید گفت اگر چه حقیقتش نیست، «وَجَّهتُ وَجهِی»[۴] همان بود؛ و اگر از آن به کمال می‌توان رسید، این هم آن است. و جماعتی گفتند که اگر «ایّاکَ نَعبُدُ»[۵] فرض بوده و دروغ حرام بود و این حرام به عارضی مباح شد، باری «وَجَّهتُ وَجهِی»[۶] خواندن فضیلت است نه فرض بود. و دروغِ حرام به عارضِ فضیلت طلب کردن حلال نشود، اگر چه به عارضِ فریضه گذاردن مباح شود. و این دو مقام بود سالِک این راه را. و همچنین چون فرایض نماز گزارده بودند، در سُنَن رواتِب ایشان را خلاف افتاد، که چون وادروغ در «ایّاکَ نَعبُدُ»[۷] نماز باید گزارد؟ چون فریضه با دروغ قطعاً حرام است، از رواتِب دست بباید داشت تا صدقی در «ایّاکَ نَعبُدُ»[۸] دست دهد.

۱۳۴ ـ و این همه، طریق سالکان است از مغلوبان و مُتحیّران، و همچنین در هر حرفی ایشان را چندین حساب بود. تو قیاس ایشان از خود مکن! چه، تو از عاقلانی نه از سالکان. تو را مهم و فرض آن است که رضای سلطان نگاه داری، هزار هزار حیلت کنی تا غرض خود حاصل کنی. اما ایشان را فرض است که رضای ایزدی به دست آرند، همگی ایشان جمع شده است که چگونه رضای خدا به دست کنند. تو را راهی دیگر است و ایشان را راهی دیگر. تو در عمر فانی باش که ایشان را عمر فانی نیست. «اِنَّما الحَیاةُ الدُّنیا لَعِبٌ وَ لَهوٌ»[۹]. بازی می‌کن چون کودکان،

---

۱. فاتحه ۱ : ۶.
۲. قرآن انعام ۶ : ۷۹ م.
۳. قرآن. فاتحه ۱ : ۵ / ۳.
۴. قرآن انعام ۶ : ۷۹ م.
۵. قرآن. فاتحه ۱ : ۵ / ۳.
۶. قرآن انعام ۶ : ۷۹ م.
۷. قرآن. فاتحه ۱ : ۵ / ۳.
۸. قرآن. فاتحه ۱ : ۵ / ۳.
۹. قرآن. فتح ۴۷ : ۳۶.

که ایشان را فراغتِ بازی نیست. ما انا مِن دَدٍ ولا الدد مِنّی.[۱] ایشـان جـان بـازی می‌کنند چون عاشقان، کسانند: «لاتُلهیهِم تِجارَةٌ و لابَیعٌ عَن ذِکرِاللّهِ»[۲]. تو عشق دنیا در درون می‌پرور تا هر روز زیادت می‌شود. ایشان تخم اَزل را آب می‌دهند تا سر از خاک برآرند.

۱۳۵ ـ یا محمد، همکاسگان تو ظالم‌اند. به نیاز دنیا از تو باز مـانند نـه بـه تجارتِ آخرت. «وَ اذا رَاَوا تِجارَةً اَو لَهواً انفَضُّوا اِلَیها وَ تَرَکُوکَ قائِماً»[۳]. تو در خدمت ایستاده می‌باش که واتو ایستاده‌اند. «وَالَّذینَ هُم بِشَهاداتِهِم قائِمونَ»[۴]. هر مرغی را آشیانی دیگر است: «مِنکُم مَن یُریدُ الدُّنیا»[۵] این قوم را آشیان دنیاست؛ «وَمِنکُم مَن یُریدُ الآخِرَة»[۶] این آشیان آن قوم است. اما سوختگان را هیچ مأوی نیست نه در دنیا و نه در آخرت. اذا تَمَّ الفَقرُ فَهُو اللّهُ «یُریدُونَ وَجهَه»[۷]، «ارجِعی اِلی رَبِّک»[۸]، آشیان قِدَم مأوی و مسکنِ ایشان است. تو کجایی؟ از آنجا آمده‌اند و وا آنجا باز خواهند شدن. بیت:

زلفت بکشم رها کنم عمداً باز — تا برجهد و شود سوی جوزا باز
عیبش نکنم شود سوی مأوی باز — زیرا که‌به سوی‌کُل شود اجزا باز[۹]

۱۳۶ ـ باش تا بدانی که یای «وَنَفَختُ فیهِ مِن رُوحی»[۱۰] همان یایِ «عِبادی»[۱۱] است که «فادخُلی فی عِبادی وَادخُلی جَنَّتی»[۱۲]. «مِنها خَلَقناکُم وَ فیها نُعیدُکُم»[۱۳].

---

۱. عبارت خوانا نیست، شاید چیزی مانند: «لَستُ من قیسٍ ولاقیس منی» باشد.
۲. قرآن، نور ۲۴: ۳۷ م.
۳. قرآن، جمعه ۶۲: ۱۱ م.
۴. قرآن، معارج ۷۰: ۳۳ ک.
۵. قرآن، عمران ۳: ۱۵۲ م.
۶. قرآن، عمران ۳: ۱۵۲ م.
۷. قرآن، انعام ۶: ۵۲ ک.
۸. قرآن، فجر ۸۹: ۲۸ ک.
۹. این دوبیتی با اندک ناهمگونی در بند ۸۳ ج یکم نامه‌ها نیز آمده است.
۱۰. قرآن حجر ۱۵: ۲۹ و ص ۳۸: ۱۱۲ ک.
۱۱. قرآن، فجر ۸۹: ۲۹ ـ ۳۰ ک.
۱۲. قرآن فجر ۸۹: ۲۹ ـ ۳۰ ک.
۱۳. قرآن طاها ۲۰: ۵۵ ک.

جوانمردا، های «یُحِبّونَهُ»[1] وا بایِ «یُحِبُّهُم»[2] قران کرده است در «کَهٰیٰعص»[3]. جوانمردا، راه خدا چندان است که «کهیعص»[4]. کاف بدایتِ راه و صاد نهایت. در منزل کاف چندان راه بباید رفت که در جملهٔ این چهار منزل دیگر. در منزل کاف همه سر بالا باید رفت، پس در چهار منزل ها و یا و عین و صاد همه با نشیب است.

۱۳۷ ـ جوانمردا! هیچ در عالم ملکوت خواهی که روشنایی بینی «نُورُهُم یَسعی بَینَ أیدیهِم»[5]، دیده طلب کن در اینجا که در آنجا دیده نفروشند، که «وَ مَن کانَ فی هذهِ أعمی فَهُوَ فی الآخِرَةِ أعمی وَ اَضَلُّ سَبیلاً»[6]، یَموتُ المرءُ علی ما عاشَ عَلَیه، «وَ نَحشُرُهُ یَومَ القِیامَةِ أعمی»[7]، «وَ کَذلِکَ نَجزی مَن أسرَفَ وَ لَم یُؤمِن بِایاتِ رَبِّهِ»[8]، «لاتُسرِفُوا انَّ اللّهَ لایُحِبُّ المُسرِفین»[9].

سرمست، بر تو آمدم، باری شصت　　　تو هیچ نیامدی،نه هشتاد، نه هشت[10]

۱۳۸ ـ لاتُسرِفوا! شَوَّقناکم فلم تَشتاقُوا، خَوَّفناکم فَلم تَخافُوا. «وَ مَن أظلَمُ مِمَّن ذُکِّرَ بِآیاتِ رَبِّهِ فَاَعرَضَ عَنها و نَسِیَ ما قَدَّمَت یَداهُ»[11]، «قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرتَنی اعمی وَ قَد کُنتُ بَصیراً. قالَ کَذلِکَ أتتکَ ایاتُنا فَنَسیتَها»[12]. ز پی پیمایند چنانکه پرپیمایی «وَکَذلِکَ الیَومَ تُنسی»[13] «وَ قیلَ الیَومَ نَنسیکُم کما نَسیتُم لِقاءَ یَومِکُم هَـذا»[14]، «وَ نَحشُرُهُم یَومَ القِیامَةِ عَلی وُجوهِهِم عُمیاً وَ بُکماً وَ صُمّاً. مأویهُم جَهَنَّمُ»[15] کیانند؟ «وَ

---

۱. قرآن. مائده ۵ : ۵۴ م.
۲. قرآن. مائده ۵ : ۵۴ م.
۳. قرآن. مریم ۱۹ : ۱ ک.
۴. قرآن. مریم ۱۹ : ۱ ک.
۵. قرآن. تحریم، ۶۶ : ۸ م.
۶. قرآن اسرا ۱۷ : ۷۲ م.
۷. قرآن طاها ۲۰ : ۱۲۷ ک.
۸. قرآن طاها ۲۰ : ۱۲۷ ک.
۹. قرآن. انعام ۶ : ۱۴۱ م، اعراف ۷ : ۳۱ ک.
۱۰. نه هشتاد نه هشت N نه هشیار نه مَشت (بند ۶۰۴ ج دوم).
۱۱. قرآن کهف ۱۸ : ۷۷ ک.
۱۲. قرآن. طاها ۲۰ : ۱۲۵ ـ ۱۲۶ ک.
۱۳. قرآن. طاها ۲۰ : ۱۲۵ ـ ۱۲۶ ک.
۱۴. قرآن جاثیة ۴۵ : ۳۴ ک.
۱۵. قرآن. اسراء ۱۷ : ۹۷ ک.

لَقَدْ ذَرَأنا لِجَهَنَّمَ کَثیراً مِنَ الجِنِّ وَالإنسِ، لَهُم قُلوبٌ لایَفقَهُونَ بِها وَ لَهُم أعیُنٌ لایُبصِرُونَ بِها وَلَهُم اذانٌ لایَسمَعُونَ بِها. اولئِکَ کَالانعامِ بَل هُم أضَلُّ»[1] کیانند؟ «اولئِکَ هُمُ الغافِلُونَ»[2]، «یَاکُلونَ کَما تَاکُلُ الأنعامُ وَالنّارُ مَثویً لَهُم»[3] «لَو کُنّا نَسمَعُ اَو نَعقِلُ ماکُنّا فی أصحابِ السَّعیر»[4].

۱۳۹ ـ اگر گوش داری می‌شنوی و اگر دیده داری می‌بینی، و اگر نداری کسی را چه تاوان! «ماکانُوا یَستَطیعُونَ السَّمعَ وَ ماکانُوا یُبصِرونَ»[5]، «اَلَّذینَ کانَت أعیُنُهُم فی غِطاءٍ عَن ذِکری وَکانُوا لایَستَطیعُونَ سَمعاً»[6]. صاحب دیده و صاحب سمع را وا دوزخ چه کار؟ «لَوکُنّا نَسمَعُ أو نَعقِلُ ماکُنّا فی أصحابِ السَّعیرِ»[7] می‌بین. اما کوران را و کران را با خدا چه حساب؟ علف دوزخ‌اند «مَأویهُم جَهَنَّمُ»[8]. «عُمیاً و بُکماً و صُمّا»[9] می‌نگر! «وَ ذَرَأنا لِجَهَنَّمَ»[10] صف ایشان می‌بینی. «لَهُم قُلوبٌ لایَفقَهُونَ بِها»[11]، «اولئِکَ هُمُ الغافِلُونَ»[12]، «یَعلَمُونَ ظاهِراً مِنَ الحَیاةِ الدُّنیا»[13]. اگر باطن دنیا بدیدندی، آخرت را بشناختندی. از نهان گیتی دوراند که «ثَقُلَت فی السَّماواتِ وَالارضِ»[14] أی خَفِّت «یَعلَمُ السِّرَ فی السَّماواتِ وَ الارض»[15]، «الاّ یَسجُدُوا للّهِ الَّذی یُخرِجُ الخَبءَ فی السَّماواتِ والارضِ؟»[16]، «فالِقُ الاصباحِ»[17]. قُل یا محمدُ، «اَعُوذُ بِرَبِّ الفَلَقِ مِن شَرِّ ما خَلَقَ»[18]. تو را وا این اسرار دیدن و دانستن چه شمار؟ دیده نداری؛ چون بینی؟ گوش نداری؛ چون شنوی؟ «حتّی اذا خَرَجوا مِن عِندِکَ، قالَ الَّذینَ اوتُوا العِلمَ ماذا

---

۱. قرآن اعراف ۷ : ۱۷۹ ک.
۲. قرآن اعراف ۷ : ۱۷۹ ک.
۳. قرآن. محمد ۴۷ : ۱۲ م.
۴. قرآن. ملک ۶۷ : ۱۰ ک.
۵. قرآن هود ۱۱ : ۲۰ ک.
۶. قرآن. کهف ۱۸ : ۱۰۱ ک.
۷. قرآن. ملک ۶۷ : ۱۰ ک.
۸. قرآن. اسرا ۱۷ : ۹۷ ک.
۹. قرآن ۱۷ : ۹۷ ک.
۱۰. قرآن اعراف ۷ : ۱۷۹ ک.
۱۱. قرآن اعراف ۷ : ۱۷۹ ک.
۱۲. قرآن اعراف ۷ : ۱۷۹ ک.
۱۳. قرآن روم ۳۰ : ۷ ک.
۱۴. قرآن اعراف ۷ : ۱۸۷ ک.
۱۵. قرآن فرقان ۲۵ : ۶ ک.
۱۶. قرآن نمل ۲۷ : ۲۵ ک.
۱۷. قرآن انعام ۶ : ۹۶ ک.
۱۸. قرآن فلق ۱۱۳ : ۱ ک.

قالَ آنِفاً اولئِکَ الَّذینَ طَبَعَ اللّهُ عَلی قُلوبِهِم»[1] «فَاَصَمَّهُم وَ اعمی اَبصارَهُم»[2].

۱۴۰ ـ جوانمردا، بسی کوشیدم که شرح فاتحه نویسم و نانوشته بماند. و من از سر این در نخواهم گذشتن؛ وقت جزر دریاست، و علامتش می‌بینم؛ و طلب طالب می‌باید و حوصلهٔ خورنده می‌باید، سفره نهادند و برگرفتند، ترسم که لقمه‌ای نخوردی. و انَّ اللّهَ لایَمِلُّ حتی تَمَلُّوا «انَّ اللّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَومٍ حتّی یُغَیِّروا ما بِانفُسِهِم»[3]، «فَلَمّا زاغُوا ازاغَ اللّهُ قُلُوبَهُم»[4]. بسیار بماندم اینجا و وقت رفتن است، در عالمِ تو عزیز بیگانه‌ام و روی به عالم خود نهادم و ندانم مرا دیگر که بینی!

۱۴۱ ـ جوانمردا، دلم تنگ شد. و بسیار نانبشتنی نبشته شد، و انا استَغفِرُاللّهَ عمّا طَغی به القَلَمُ وَ زَلَّ به القَدَمُ. ای برادر؛

رفتم ز بَرت، و گر بود عمر دراز آیم به سر عشق تو و عهد تو باز

تا توانی راحتی می‌رسان به دوستانی از دوستانِ او. و آنچه تو را داده‌اند، از خود دریغ مدار. اگر دادِ کمال از خود دریغ داری، دیگری به فریاد تو چون رسد؟ جوانی داری و عاقبت و مال و جاه؛ و این همه به حق سبحانه رساند قومی را، و قومی را از او دور می‌کند.

۱۴۲ ـ یَمُدُّنا و ایّاکَ ایُّها الاخُ بِالتوفیقِ وَ تَمهیدِ سُلوکِ الطَّریقِ؛[5] و پیوسته می‌گوی: اللّهم اِفعَل بِنا یا مَولایَ ما انتَ اهلُه، و لاتَفعَل بِنا یا مَولایَ ما نَحنُ اهلُه.[6] و روز آدینه بزرگوار غنیمتی دان و لاسیَّما عِندَ الغُروبِ؛ و همراهان خود را گوش وادار در راه، تا چون به منزل رسند تو را فراموش نکنند. چه، اگر از ایشان غافل مانی در

---

۱. قرآن محمد ۴۷ : ۱۶ م. ۲. قرآن محمد ۴۷ : ۲۳ م.

۳. قرآن رعد ۱۳ : ۱۱ م. ۴. قرآن صف ۶۱ : ۵ م.

۵. خداوند به من و تو برادر کمک کند تا راه سلوک هموار سازیم.

۶. خداوندا مولای ما! بر ما آن را روا دار که خود شایستهٔ آنی نه آنچه را که ما شایستهٔ آن هستیم.

راهی که وا ایشان می‌روی، ایشان نیز چون به منزل رسند تو را فراموش کنند و از تو یاد نیاورند. «وَ نَصَحتُ لَکُم وَ لکِن لا تُحِبُّونَ النّاصِحینَ»[۱].

۱۴۳ ـ ای برادر، أعزَّکَ اللّهُ برضاه! خدای تعالی می‌گوید: «فَاذکُرُونی أذکُرکُم»[۲] و «نَسُوا اللّهَ فَنَسیهُم»[۳]. و ایشان راگفته‌اند: تَخَلَّقوا بِاخلاقِ اللّه.[۴] و این معنی بیشتر ازو آموخته‌اند. هرکه ایشان را فراموش کند، ایشان او را فراموش کنند؛ و چون کسی را یاد آورند، آن یاد افتاده را آن یادِ ایشان سعادت ابدی و دولت سرمدی نثار قدم او کند. والسلام.

۱ . قرآن اعراف ۷ : ۷۹ ک = من اندرز گفتم لیکن شما اندرزگران نمی‌پسندیدا
۲ . قرآن، بقره ۲ : ۱۵ م = مرا به یاد دارید تا شما را به یاد دارم.
۳ . قرآن، توبه ۹ : ۶۷ م = خدا را فراموش کردند پس او نیز ایشان را فراموش کرد.
۴ . در بند ۵۷۹ و ۵۸۵ ج یکم : تخلق باخلاقی آمده است = به اخلاق خدائی خو کنید.

۱۴۲[1]

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

۱۴۴ ـ برادر اعزّ را سعادت و بقا بادا! دیروز وعده دادم که بیان کنم که علمِ آخرت چه بود، و علم دنیا چیست، و نظری که فقها[2] کنند در نماز و روزه و زکات و حج ازکدام قسم است، اول وظیفتی تو را اینجا، ای دوست، آن است که بدانی که علم دنیا آن بود که به مصالح دنیا بازگردد، و اگر آن علم نباشد نظام دنیا برخیزد. و علم آخرت آن بود که پس از مرگ آدمی را به سعادت رساند. و علی‌الجمله، نظامِ دنیا هم به سعادتِ آخرت می‌رساند؛ ولیکن به عرض است نه به ذات؛ و معنی عَرض و ذات در این محل بدان ادراک کنی که این نکته گوش [داری].[3]

۱۴۵ ـ ای دوست، تازی آموختن سبب قرآن دانستن بود بذات. و آب و نان

---

۱. تک نسخهٔ N ۵۳: و من رسائله رحمه‌اللّٰه ۵۳ بسمله ...

۲. قاضی در بند ۱۷۲۳ این نامه اشارتی به «ربع عبادات» احکام شرعی دارد، که اشارت به بخشبندی غزالی در «احیاء علوم دینی» است، پس دور نیست که مقصود اصلی قاضی در این نامه، سنجش میان قشرگرائی محمد غزالی بزرگ فقیه و خردگرائی برادرش احمد غزالی کوچک عارف باشد. قاضی در این نامه جدائی دین از سیاست را با نشان دادن رگه‌های هر یک در زندگانی بیان می‌کند.

۳. درون کروشه افزودهٔ مصحّح است ـ N.

خوردن سببِ قرآن دانستن بود لیکن به عرض نه ذات. برای آنکه اگـر آب و نـان نخورد بمیرد، و چون بمرد قرآن دانستن محال شـود. پس، از نـان و آب خـوردن حیات مستفاد بود وا آن حیات مقصود حاصل تواند بود. هـمچنین عـلم آخـرت سبب وصول بود به سعادتِ آخرت به ذات. و علم دنیا همچنین به سعادت رساند ولیکن به عرض نه به ذات؛ برای آنکه اگر نظام دنیا نباشد، سلوکِ راه سعادت نتواند کرد؛ و چون سلوک راه سعادت محال بود وصول به سعادت ممکن نباشد.

۱۴۶ ـ و چون این معلوم شد، بدان که نماز را صورتی است و آن حرکات و سکنات ظاهر است، و حقیقتی و روحی و مقصودی هست که به سبب آن حقیقت نماز موصل بود به سعادت آخرت. و نماز را دو حکم است: حکمی روی در دنیا دارد، و حکمی روی در آخرت دارد. اما آن حکم که روی در دنیا دارد آن است که اگر کسی نماز نکند خونش هدر گردد، و چون نماز کند معصوم الدّم شود. و چون صورتِ نماز به جای آورد خون معصوم شود اگر چه حقیقت نماز نباشد. و امّا آن حکم که روی در آخرت دارد، آن است که مر او را به سعادتِ آخرت رساند و این از صورت نماز حاصل نشود، اگر حقیقت نماز نباشد. چه، اگر صورتِ نماز مرد را به سعادت اخروی رساندی، این آیت را معنی نماندی که «فَوَیلٌ لِلمُصَلّینَ الّذینَ هُم عَن صَلاتِهِم ساهُونَ»[1]. این آن است که صورت به جا آورد تا او را مُصلّی می‌توان گفت. امّا چون حقیقت نماز وا ز ان نباشد، ثمرهٔ آن ویل می‌بود نه سعادت اخروی.

۱۴۷ ـ اکنون در ظاهر فقه، نظر فقیه جز در ظاهر نماز نیست، تا گویند که رکوع رکنی بود و سجود رکنی و قیام رکنی؛ اما هرگز در کتب فقه نگویند که خشوع رکنی بود. و در قرآن فلاح مقرون است به نماز وا خشوع «قَد اَفلَحَ المُومِنونَ الّذینَ هُم فی صَلاتِهِم خاشِعُونَ»[2]؛ چنانکه ویل مقرون است به نماز وا سهو. و فقیه نظر در آن نماز

۱ . قرآن. ماعون ۱۰۷ : ۴ک = وای بر نمازگزارانی که از نمازشان ناآگاه باشند.

۲ . قرآن. مؤمنون ۲۳ : ۱ و ۲ک = مؤمنان رستگارند که درنمازشان فروتنی دارند.

نمی‌کند که سبب سعادتِ آخرت است [، وگرنه][1] چون رکوع و سجود رُکن نماز می‌نهد و تشهّد و قیام رُکن می‌نهد، خضوع و خشوع هم رکن نهادی و فهم و تعظیم هم رکن نهادی.

۱۴۸ ـ پس این ظاهر می‌شود که نظر فقیه در نماز از آن روی بود که عِصمت دَم کند؛ تا هر نماز که عصمتِ دَم کند، صحیح خواند و در آن نیاورد که مرد را به سعادت آخرت رساند یا نه؛ چون نمازی بی‌رکوع بود یا بی‌سجود، فاسد خواند؛ اما اگر بی‌خضوع و خشوع و تعظیم و حیای درون بود فاسد نخواند؛ چه، وجود و عدمِ خضوع و حضور در مقصود او برابر است. زیرا که نماز عصمت دم می‌کند اگر خضوع و خشوع و حضور بود و اگر نه. و فقیه را واز ان کار نیست که رو در آخرت دارد؛ تا اگر از او می‌پرسی که نماز را چند شرط است تا مرد را به سعادت رساند، این هرگز نداند و باشد که انکار کند و گوید: این هرگز کسی نتوان دانست، و گوید: این خدا داند، و آدمی را اینجا راه نیست که عمل مقبول و مردود بداند. «ذٰلِکَ مَبلَغُهُم مِنَ العِلمِ»[2]. این حکم نماز است. اکنون می‌نگر که نظر فقیه در نماز از کدام روی، و از علم دنیاست یا از علمِ آخرت؟

۱۴۹ ـ اما زکات هم دو روی دارد همچنانکه نماز: یکی در دنیا دارد، و یکی در آخرت. آن رو[ی]ی که در آخرت دارد آن است که سبب سعادت مرد بود، چنانکه اخبار و آیات بدان ناطق است؛ و آن روی که در دنیا دارد آن است که چون جماعتی زکات ندهند قتالِ ایشان را واجب آید ـ چنانکه اهل رِدّت را واجب آمد ـ تا از او بقهر بستانند؛ و هذا اقلُّ درجاتِهِ. فقیه در این صورت گوید: که چون سلطان زکات از وی بقهر بستاند. برائت ذمّت او حاصل شد. و لَعمَری برائت ذمّتش حاصل شد، ولکن در دنیا. امّا در آخرت، وجود و عدمِ این زکات یکی بود، اگر بر این صفت بمیرد.

---

۱ . درون کروشه افزودهٔ مصحح است ـ N

۲ . قرآن. نجم ۵۳ : ۳۰ک = این است حداکثر دانش ایشان.

۱۵۰ ـ و اگر از فقیه ظاهر پرسی که شرط قبول زکات چیست، اعنی کدام زکات بود که مرد را به سعادت آخرت رساند هرگز نداند. و چون در قرآن گوید: «لاتُبطِلُوا صَدَقاتِکُم بالمَنِّ و الأذی»[۱]، اگر از فقیه پرسی: «مَنّ» چه بود؟ و «اذی» چه بود؟ و چرا سبب بطلان صدقه بود، هرگز نداند؛ زیرا که فقیه روی در سعادت دنیا دارد نه در سعادتِ اخروی. از این سبب بود که گوید: اگر دقیق به زکات فطر دهد، نشاید؛ ولیکن اگر با منّ و اذی دهد، مجزی بود و برائت ذمّت حاصل شود، و از آنکه قرآن ناطق است که «مَنّ» و «اذی» مُبطِل صدقه است. و چون بر مقصود تنبیه افتاد، اختصار اولیتر که تطویل. این حکم زکات است که بدانستی که نظر فقیه در زکات هم به مصالح دنیا تعلق دارد نه به مصالح دین. پس علم او بدین رکن هم از آن شیوه است که علمش به نماز. و می‌نگر که روی در دنیا دارد یا در آخرت. و می‌دان که فقها، علمای دنیااند نه علمای دین.

۱۵۱ ـ و امّا روزه به مذهب فقیهان: چون امساک آمد از اکل و شرب و وقاع، روزه صحیح است. و اینکه مصطفا گوید: رُبَّ صائمٍ لیس له من صیامِهِ الاّ الجوعُ والعطشُ،[۲] دلیل می‌کند بر آنکه بیرون از اکل و شرب و وقاع چیزی می‌باید. و اگر از فقیه پرسی که به غیبت کردن و دروغ گفتن روزه باطل گردد یا قضا واجب شود؟ گوید: نه؛ و از آنکه[۳] مصطفا ـ صلعم ـ می‌گوید: خمسٌ یُفطِرنَ الصائم: الکذبُ والغیبةُ والنظرُ بشهوةٍ والیمینُ الفاجرةُ.[۴]

۱۵۲ ـ و از عجایب جهانی باشد که روزه به آب و نانِ مباح باطل گردد، به غیبتِ حرام باطل نگردد. و این از آن است که صحّت نزد فقیه عبارت از چیزی دیگر

۱. قرآن، بقره ۲ : ۲۶۴ م = صدقه و دادهٔ خود را با منّت نهادن و آزار پوچ مکنید.
۲. ← بند ۴۴، ۸۶ ج یکم = چه بسا روزه‌دار که حاصلی جز گرسنگی و تشنگی ندارد.
۳. به معنی «با آنکه».
۴. ← بند ۲۴۲ ج یکم: پنج چیز روزه را بشکند؛ دروغ، غیبت، نگاه جنسی، سوگند تباه.

است و به نزدیک سالکان چیزی دیگر. سالک به صحّت و قبولْ آن خواهد که مرد را به سعادتِ آخرت رساند، و داند که چرا مرد را روزه به سعادت رساند و داند که چه بود که روزه باطل کند، اعنی روزه را از آن وادارد که آدمی را به سعادت رساند. پس اینکه الصَّومُ لی،[1] به یقین داند نه به تقلید، والصَّومُ جُنَّةٌ[2] ظاهر می‌کند، اینجا بداند که خمسٌ یُفطِرنَ الصائمَ[3] نه آن است که فقیه می‌پندارد.

۱۵۳ ـ و نظرِ فقیه جز در آن روزه نیست که روی در ظاهرِ خلق دارد، تا کس ناگوید که روزه نمی‌دارم. اما اینکه الصَّومُ جُنَّةٌ،[4] فقیه نداند که چه بود؛ و اگر دانستی، گفتی: چون غیبت و دروغ‌گو سپر نهاده است؟ یا نه اگر سپر داشتی شیطان را بدو راه نبودی. و در رمضان باید که شیاطین را ببندند؛ چون دروغ می‌گوید و غیبت می‌کند، پس شیاطین بسته نیند، پس رمضان نیست این قوم را. چه، اگر رمضان بودی، شیاطین بسته بودندی، و اگر بسته بودندی به ایشان راه نیافتی.

۱۵۴ ـ چون چنین بودی، در عشرِ آخر ـ که استعداد در درون به کمال رسیده بودی و در دِلِ ایشان گشاده شدی ـ ملکوت را عرضه کردندی؛ پس قدر بدیدندی که «تَنَزَّلُ المَلائِکَةُ وَالرُّوحُ[5] فیها» چون شیاطین بسته نباشند، یَحومُونَ علی قُلوبِ بَنی آدم[6] بود؛ چون بسته شوند لَنَظَرُوا الی ملکوتِ السماء و الارضِ[7] بود. پس تا شیاطین باشند، فرشته را مأوی نبود؛ و تا درِ دل گشاده نگردد، قدر نتواند دید و در بهشت نتواند رفت.

---

۱. تمهیدات بند ۱۲۹ = روزه از آنِ من است.
۲. ← تمهیدات بند ۱۳۰ = روزه سپر است.
۳. ← بند ۲۴۲ ج۱، پنج چیز روزه را بشکنند: دروغ، غیبت، نگاه جنسی، سوگند تباه.
۴. ← تمهیدات بند ۱۳۰ = روزه سپر است.
۵. قرآن. قدر ۹۷ : ۴ = در آن شب فرشتگان و روح قدس فرود آیند.
۶. اگر نه چنین بود که شیاطین بر دل آدمیان چیره‌اند، (نامه‌ها، ج۲، بند ۶۰۰).
۷. آدمیان ملکوت آسمانها را می‌دیدند (نامه‌ها، ج۲، بند ۶۰۰).

۱۵۵ ـ و اگر از فقیه پرسی که چرا شیاطین بسته باشند در رمضان؟ نداند. زیرا که مراقبت آن کار نکرده است، و درِ بهشت هرگز نزده است ـ که یا عائشةُ اقرِعی بابَ الجَنَّةِ بالجوعِ والظَّماءِ[1] ـ و شیاطین هرگز از او نگریخته چون تاریکی از روشنایی. «یُوَسوِسُ فی صُدورِ النّاسِ»[2]، «فَوَسوَسَ لَهُما الشَّیطانُ»[3]، «یا بَنی آدَمَ لایَفتِنَنَّکُمُ الشَّیطانُ کَما اَخرَجَ اَبَوَیکُم مِنَ الجَنَّةِ»[4]، نه همین آدم را برون کرد و بس، هم تو را بیرون کرده است. اگر او را از خود واداری، درِ بهشت گشایند و ملکوت عرض دهند. این حکم روزه است. و می‌نگر که نظرِ فقیه در روزه از عالَمِ دنیاست یا از عالَمِ آخرت؟

۱۵۶ ـ رسیدیم به حج که فقیه در آن نظر کرد؛ و خود بیش از این در ربع عبادات[5] در هیچ چیز دیگر البته نظر نکند. نماز است و زکات و روزه و حج، باقی اگر در چیزی نظر کند که از این خارج بود، یا از مقدماتِ این بود چون کتاب طهارت و باب الاوانی، یا از متمّمات بود چون کتاب السِّیر. و نظر فقیه در حج ظاهر است که به سعادت آخرت هیچ تعلّق ندارد. و به نزدیک فقیه، تاجر را، چون این شروط و ارکان حجِّ ظاهر به جای آورد، ذمّت او بری شده است از فرض. و به فتوی سیّد محمد مصطفا ـ صلعم ـ تاجر از حاج نیست. چه، می‌گوید: هاؤلاءِ الدّاج وَ لَیسُوا بالحاجِّ،[6] او از حاج چون بود؟

---

۱. ای عایشه دَرِ بهشت را با گرسنگی و تشنگی برکوب! (نامه‌ها ۲: بند ۱۵۳ و ۵۹۹).
۲. قرآن. ناس ۱۱۴: ۵ک = وسوسه می‌کند در دل مردمان.
۳. قرآن اعراف ۷: ۲۰ = پس شیطان در ایشان (آدم، حوا) وسوسه نمود.
۴. قرآن اعراف ۷: ۲۷ک = ای فرزندان آدم مبادا اهریمن شما را فریب دهد چنانکه پدر ومادرتان را از بهشت براند.
۵. گویا به ربع عبادات از احیاء علوم دین از غزالی می‌نگرد که ربع اول کتاب و شامل جلد ۱ و ۲ ترجمهٔ فارسی مؤید خوارزمی مطابق همهٔ جلد اول متن عربی چ بولاق است.
۶. ← المعجم المفهرس. ونسنگ ج۷ ص۵۵، از صحیح بخاری، بوداود، ترمذی، حنبل.

۱۵۷ ـ ای دوست، حج چون هجرت است از مکه به مدینه. هر که از مکه به مدینه آمدی صورت هجرت از او در وجود آمده بودی، و خلق او را مهاجر دانستندی. مصطفا ـ صلعم ـ این خیال فاسد را از پیش دیدهٔ ایشان برگرفت و گفت: الاعمالُ بالنیّاتِ.[۱] یعنی اعتبار به صورت عمل نیست، بلکه اعتبار به وصفِ درون است. خود تو را چه صفت بدان عمل داشت؟ و لِکُلِّ امرءٍ مانوی. هر مردی را ثواب بر قدرِ باعثِ درون خواهد بود.

۱۵۸ ـ فَمَن کانَت هجرتُهُ الی اللّهِ و الی رسولِهِ فهجرتُه الی اللّهِ و الی رسولِه.[۲] اگر کسی را عشقِ خدا و رسول از مکّه به مدینه آورد، او را مهاجر توان گفت، و ثوابی که در قرآن مهاجران بدان موعودند او را خواه بود. و مَن کانَت هِجرتُهُ الی دنیا یُصیبُها اَو اِمرَءَةٍ یَتَزَوَّجُها فهجرتُه الی ما هاجَرَ الیه،[۳] و اگر کسی را حبّ زنی یا حبّ مالی، از مکه به مدینه آورد، او را ثواب مهاجرت نیست و او از مهاجران نیست، از آنجا که حقیقت است؛ اگر چه در ظاهر هجرت کرده است. چه، طالب دنیا را ثواب دنیا خواهد بود. از قرآن بشنو: «مَن کانَ یُریدُ الحَیاةَ الدُّنیا وَ زینَتَها نُوَفِّ اِلَیهِم اعمالَهُم فیها وَ هُم فیها لایُبخَسون. اولئکَ الّذینَ لَیسَ لَهُم فی الآخِرَةِ الاّ النّارُ وَ حَبِطَ ما صَنَعُوا فیها وَ باطِلٌ ما کانُوا یَعمَلُونَ»[۴].

۱۵۹ ـ اکنون حج و هجرت هر دو یکی است. اگر کسی خانهٔ خدا و زیارت رسول [را] درون بجنباند، مفارقتِ وطن و زن و فرزند و مال و تنعم بر وی آسان

---

۱ . همان کتاب همان جلد و صفحه.

۲ . هر کس که هجرتش برای خدا و پیامبر بوَد مهاجر به سوی ایشان باشد.

۳ . هر کس هجرت برای دنیا یا عشق زنی کند هجرت برای چیزی است که خواسته است.

۴ . هر کس زندگی دنیا و آرایش آن را خواهد، در همانجا بی‌کم و کاستی به وی داده خواهد شد، لیکن ایشان در جهان دگر جز آتش نخواهند داشت. کارها که ایشان در آنجا انجام می‌دهند بر او خواهد رفت (قرآن، هود ۱۱ : ۱۴ ـ ۱۵).

گردد، این کس حج می‌کند و ثوابی که حجاج بدان موعودند او را مبذول باشد. اما اگر رغبتی به محبوبی، یا رهبتی از مکروهی، یا حیائی از ملامتِ دیگران، یا خوفی از سلطان، یا پنداری مُزَوّر ـ که تو و امثالِ تو آن پندار هرگز از خود بنتواند واداشتن ـ مرد را فرا حج آرد، این نه حج بود و ثواب حج ندهند این کس را، اگر چه به ظاهر وا عاشقان خدا و رسول طواف و سعی کرد واحرام آورد.

۱۶۰ ـ بِشرِ حافی را گفتند: تو و صوفیان بهم نان خورید. گفت: آری ولیکن لیسَ کُلُّ مَن یأکُلُ یَضحکُ.[1] اگر درونهایِ این قوم که به بادیه روند ظاهر شدی ـ در دیدهٔ عموم را می‌گویم، یا نه خصوص را خود ظاهر است ـ چندان فضیحتِ بی‌ایمانی و رسوایی بودی که آسمان و زمین پر کردی. تو گویی مقرّبی به حج شد و دیگران هم به حج شدند؟ دل به زبان، آخر عشق خدا نمی‌بینی، طیلسان باید و آستین فراخ و زبان هذیان تا تو را تعظیم بود. در دل تو را از این بیچارگان چه خبر؛ که در همه عمر، اگر یک بار خاک پای ایشان بوسه دهی، تاریخِ روزگار تو بود، و برکاتِ آن به اعقاب تو رسد!

۱۶۱ ـ تو را که ایمان نیست، واتو چه گویم؟ و اگر چه تو هم تخمِ ایمان در درون داری، چون آبش ندهی و تعهدش نکنی آن تخم را چه ثمره بود؟ تو پنداری هرگز نماز بکرده‌ای، یا زکات و صدقه داده‌ای یا روزهٔ رمضان داشته یا حج کرده‌ای؟ به خدایِ خدا که ظاهرِ اعمال به جا آورده‌ای، ولکن حقیقت آن ندیده‌ای و ندانسته‌ای! ای دوست، از جوال پندار بیرون آی و کار از سر گیرا بُنَی الاسلامُ علی خَمسٍ، شهادةُ أن لاإلهَإلاّاللّهُ، تا آن از دیگران بنگردانی و بر وی اقبال نکنی، تو را کلمهٔ لاإلهَإلاّاللّه گفتن چه سود دارد؟

---

۱. نه هر کس که می‌خورد، می‌خندد!

۱۶۲ - چون اعراض و اقبال آمد، نماز از او مقبول بود؛ چون نماز کردی، مال به نصاب رسد، زکات بر تو واجب آید که «اَلَّذینَ یُقیمُونَ الصَّلاةَ وَ مِمّا رَزَقناهُم یُنفِقُونَ»؛[1] چون زکات دادی خود را از مباحات فطا می‌باید که راه خصوص را محظورات دیگر است و راه عموم را دیگر؛ چون از بعضی مباحات خود را فطامی دادی یکبارگی، گویند فطامی کُلّی بباید: از وطن و زن و فرزند و مال و دیگر محبوبات برباید خاست؛ چون به ذاتِ عِرق رسیدی، گویند از لباس نیز فطامی باید و از زنِ حلال هم فطامی باید. اینجا همهٔ مباحات محرّم گردد؛ چنانکه تو را بر محکی زنند، چون زر خالص درست آمدی، دگر بار واتو دهند تا لباس به فرمان پوشی نه به عادت، و مباشرت به فرمان کنی نه به عادتِ شهوت، [و آنچه][2] تا اکنون به خود می‌کردی اکنون همه به معشوق کنی، اثباتِ بعدَالمحو ظاهر گردد، و نهایتِ آدمیان این بود. و صلی‌الله علی محمد و آله.

---

۱. قرآن، انفال ۸ : ۳ م آنان که نماز گزارند و از آنچه به ایشان روزی رسانیم صدقه دهند.

۲. [و آنچه] افزودهٔ مصحح است ـ N. چون در اینجا صفحه راست در تک نسخه‌ی مورداستفاده پایان یافته و صفحهٔ چپ آغاز شده، ممکن است افتادگی در میان باشد.

۱۴۳[1]

بسم اللهِ الرَّحمنِ الرَّحیم

۱۶۳ ـ ای دوست، مرا به ابوجاد آموختن آوردی؛ لابل تو را این توانایی از کجا آمد که مرا از عالَم من وا عالَم خود توانی بُرد، یا مگر مکر قدر است، و العیاذُبالله «سَنَستَدرِجُهُم مِن حَیثُ لا یَعلَمونَ»[2]، یاکاری در اندرون که مرا از آن خبر نیست. امتثال فرمان نبوّت را که رِفقاً بالقواریرِ[3] و کَلِّموا النّاسَ علی قَدَرِ عُقولِهِم[4] دیروز بیان کردم: چون طالب به اصلِ راه سعادت و شقاوت تصدیق کرد و اعتراف آورد ـ به درون نه به زبان ـ که فلان مرد آن راه داند، او را هیچ کار نتواند بود جز همه به تسلیم و تن در سلوک دادن به فرمانِ این مرد ـ اکنون اوّل ایمان این است؛ و پیش از این ایمان، توبه نتواند بود.

۱۶۴ ـ و همانا کسی را فرا خاطر آید که چون یقین نداند که راهی نیست و سلوکِ آن راه مُفضی بود به سعادت، تن در سلوک چون دهد به مجرّد تصدیق.

---

۱ . نک نسخهٔ N ۵۹ بسمله ندارد: و من رسائله رحمه‌الله ۵۹.

۲ . قرآن اعراف ۷ : ۱۸۲ ک، قلم ۶۸ : ۴۴ ک = از پله‌ها چنانشان بکشانیم که نفهمند.

۳ . بندهای ۷۵۷ / ۶۶۳ ج یکم : مواظب ضعیفان باش.

۴ . تمهیدات بند ۸ و ۱۹۵، نامه‌ها بند ۱۲۱، ۴۹۹، ۶۶۲، ۷۵۷ ج یکم.

جوانمردا! یقینِ دل دیگر است، یقینِ علمِ تمیزی دیگر. و تو این سخن را دشوار فهم توانی کردن. امّا جهد کن، تا مگر از راه مثالی فهم توانی کرد: چون کسی را نهاده باشند که در حساب و هندسه و طب و شطرنج، و علی الجمله در هر صنعت که خواهی به کمال کار رسد، تَقطی در درونِ او بر او مسلّط کنند تا به هیچ کاری رغبتی نکند جز به کاری که او را نهاده‌اند، تا به همگیِ خود روی برآن آورد.

۱۶۵ ـ و این یقینِ دل بود و آشنایی حوصله وا قوت خود، نه یقینِ علم تمیزی بود. نبینی که دو شاگرد از استادی علم آموزند، یکی رغبت به طب کند و یکی به هندسه؛ و نه این از طب خبری دارد و نه آن از هندسه از آنجاکه علم تمیزی بود. امّا آشنایی حوصله هست با قوتِ خود؛ قوتِ حوصلهٔ یکی طب است و قوت حوصلهٔ دیگری هندسه. و ممکن نیست که آدمی روی در طلب هیچ کار تواند آورد الاّ به واسطهٔ آشنایی که حوصلهٔ او را بود وا قوت او.

۱۶۶ ـ چون این مقدمه بدانستی، می‌دان که چون در حوصلهٔ کسی آشنایی بود با خدا و سعادت آخرت، او را هیچ طلبی نتواند بود جز در طلب راهنمایی که او را راهِ خدا وانماید؛ و چون دلیل را بیافت، تن در کار دهد و نگوید که مرا باید که در علم یقین گردد که این کار خود هست یا نه؛ چه، این خاطرِ بیگانگان است نه خاطرِ آشنایان.

۱۶۷ ـ و مثالی دیگر بشنو که بهترک فهم توانی کرد، که چه فرق است میان یقین دل و یقین علم تمیزی. تو را معلوم است به یقین دل که تو دانی که چون صد و پانزده را به صد و شانزده ضرب کنند، چند بود. امّا در علم تمیزی تو را این یقین نیست. و چون شرط ضرب به جای آوری، تو را این علم تمیزی حاصل شود.

۱۶۸ ـ اکنون می‌دان که بسیار علوم و بسیار کارها در بعض نفوس هست ـ نه

در همهٔ نفوس ـ که آن نفوس را خود از آن خبر نیست، اعنی در علم تمیزی. چون آدمی وابمیرد یا پیش از مرگ این روزن گشاده گردد ـ آن آدمی را می‌خواهم که در نفسِ او این تعبیه بود، نه هر آدمی را ـ این نقطِ در او فراخ گردد و علی‌الجمله صفتش بگردد، و نیز آن علم تمییزی او را حاصل نیاید. چنانکه نطفه را در رحم قوت از دم حیض باشد؛ اما چون برون آید و قوت این عالم را طعم بگیرد، او را از دم حیض یاد نیز نیاید، لابل او را فی ابتداء انفصالهِ مِن الرحم عشقی بود وا شیری که از پستان مادر خورد، و به وقت طعام هزار حیلت بباید کرد تا بـه روزی چـند روی او را از معشوق خود بگردانند.

۱۶۹ ـ همچنین می‌دان که علم تمیزی، اعنی اولیّاتِ عقل و نظریّات، غذای جان آدمی است؛ و نه هرکسی را از این شربت فِطام خواهد بود. امّا اگر کسی را نهاده باشند که به معالی‌الدّرجات رسد، او را به حیلتهای بسیار از آن فطام دهند تا او را وا ادراک علم تمییزی مناسبتِ عاشقان و معشوقان نماند. لَعَمری از ادراک آن لذت خواهد بُرد تا جان قدسی متعلق بود بدین قفص؛ اما چون مرغْ قفصْ خالی کند، زود آن بتمامی برخیزد و ادراک علوم جزوی، که در علم و تمیز بود، چون دمِ حیض گردد. و امّا این پس از مرگ خواهد بود؛ و روا بود که پیش از مرگ بعضی را بود فی بعضی‌الاوقات اما دوامش نبود.

۱۷۰ ـ معروفِ کرخی را ـ رض ـ می‌آید که یکی از بـزرگان پـیش او شـد، معروف او را گفت: ای فلان، تو مردی مستجاب‌الدعائی، از بهر من دعایی بکن تا خدای تعالی ذره‌ای بشریّت وا من دهد. مصطفا ـ صلعم ـ در حق بـوبکر ـ رض ـ می‌گوید: من أرادَ أن یَنظُرَ الی مَیّتٍ یَمشی علی وَجه الارضِ فَلیَنظُر الی ابی‌بکر.[1] اما این حال قبل از موت عزیز بود، و دوامش خود نبود، و صلاح نباشد که بود ـ اعنی

---

۱. معنی در بند ۲۴ ج سوم مکرر بندهای ۱۱ / ۷۰ / ۳۷۴ ج یکم / ۴۱ / ۱۷۰ ج سوم دیده می‌شود.

دوامش. اما پس از مرگ عموم را بخواهد بود.

۱۷۱ ـ و عذاب‌القبر از جملهٔ رنجهایی بود که در این فطام به او می‌رسد. و هر که در دارِ دنیا از آدمیان به علوم جزوی از اوّلیات و نظریات وابسته‌تر بود او را عذاب قبر بیش بود. هم در دارِ دنیا مناسبتی دیگر بود نفس را وا علوم کلی، و تو دشوار فهم توانی کرد که علومِ کلی چون بود و علم جزوی چون. امّا در امثال سابق نظر کن و تأمل می‌کن، باشد که چیزی بدانی. علمِ ضَرب مثلاً در تو از علوم کلی است و ضربِ صد و پانزده در صد و شانزده، چون معلوم کنی، از علوم جزوی بود. امّا تو را هنوز از علم کلی ذوقی نیست، زیرا که خامی و نارسیده، پنداری که در آن لذّت نیست.

۱۷۲ ـ ای دوست، از جملهٔ علوم کلی که وادید آید در بعضی نفوسْ یکی آن بود که به همهٔ جزویات که در عالم است محیط شود، تا اگر کسی در مشرق یا در مغرب حرکتی کند یا سَکنتی او را معلوم بود. می‌گویم چنانکه در تو علم ضربِ کلّی یک علم است ولیکن علمِ نامتناهی در او تعبیه تا اگر خواهی هر عددی در هر عددی که خواهی ضرب کنی تا درعلم تمیزی ادراک تو بدان رسد، همچنین می‌دان که بعضی آدمیان باشند در این جهان که اگر خواهند که بدانند که در مشرق چه می‌رود یا در مغرب چه می‌رود ایشان را طریقی هست ـ چنانکه تو را در ضرب هست ـ که بدان طریق بدانند که چون است.

۱۷۳ ـ و این به منتهیان مخصوص نیست، که این نشانِ نهایت بود در راه خدا ازکمالات که عزیز بود؛ و در عالَم ده کس را نباشد و باشد که یک کس را باشد؛ و این خود کیمیاست در دین خدا. و این کمال به همه محیط گردد؛ و چون زر است و مُشک که بیش از سنگ و خاک بود در معنی و کمتر از کیمیا بود؛ امّا در عزّت زر و مشک قلیل بود به نسبت واخاک و مشک، اگر چه بسیار بود به نسبت واکیمیا.

۱۷۴ ـ اکنون می‌دان که این دخترکِ بغداد[1] را، که نشان می‌دهند، علمی از علومِ کلی روی نموده است هم در این عالم و لکن یک علم. و به یک علم که کسی را روی نماید او را از مردان نتوان نهاد در راه خدا. چنانکه به یک علمِ کلّی چون علم تضعیف و تنصیف کسی را از محاسبان نتوان نهاد؛ چه، بسیار علوم بباید تا مرد را محاسب توان گفت و این دخترک بغدادی را مردان هیچ ننهند، زیرا که او را آن راه بزده است تا طالب چیزی دیگر نیست و به هیچ کمال دگر نمی‌رسد. و اگر او را آن از راهِ کسب حاصل شده بودی، غالِب آن بودی که بدانستی که چون از کسب چنین کمالی حاصل می‌شود باشد که کمالاتِ دیگر حاصل توان کرد؛ پس، از این کمال شبکهٔ نان نساختی و پای بدین وانیاوردی.

۱۷۵ ـ و من بسیار کس را در همدان دیده‌ام که این کمال ایشان را بود و از آن درگذشته بودند. امّا عمومِ خلق ایشان را بدین کمال نشناختند چنانکه دخترک بغدادی را؛ زیرا که او از این صنعتی ساخته است. و سالکان این کمال از راه‌رفتن حاصل کنند، پس به سبب حصول این کمال دست از سلوک ندارند؛ چه، کمالات در راه خدا بسیار است، و تا از یکی درنگذرد به دیگری نرسد. و این جز به مثالی به فهم تو نرسد. اگر متعلّمی مسأله‌ای بیاموزد و بدان چنان شود که از شادی برگردد و بر رأی آن نماند که در او چیزی دیگر آموزد، این شادی به این کمالْ قاطعُ‌الطَّریق او بود در طلب علم.

۱۷۶ ـ تو را معلوم است که اگر آدمی را این کمال حاصل شود که دخترکِ بغدادی را داده‌اند، عظیم شاد شود و غالب آن بود که چنان شاد شود که راه خدا را بر او قطع کنند، الاّ پیری پخته باشد راه رفته که او را از این شاد بودن به حصولِ این کمال فِطام دهد. و اگر پیری پخته نبود، به نیک و بد و صلاح و فساد این راهْ بینایی

---

[1] . داستان دخترک بغدادی که گویند از خواطر خبر می‌داد، در بندهای ۳، ۶۲۱، ۶۲۲ ج یکم و ۷۱۱، ۷۱۲ ج دوم و ۱۷۵ ج سوم نیز دیده می‌شود.

تمام ندارد، و چنین قواطع بسیار بود، در راه نهد. و چون پیر پخته بود، خود چنان سازد که پیش از حصول این کمال مر مُرید را، وازو گوید که چنین و چنان کمالها باشد در این راه؛ و هر کدامین به یکی باز افتاد، از کمالات دگر بازماند تا مرید را همیشه علم پیش قدم بود، مر او را از جنون و از قطع طریق امانی بود. و چون پیر پخته نبود، تا تربیت مرید نه چنان کند که علمِ او بیش از قدم بود، همیشه اینجا خطرِ مرگ و جنون و قطعِ طریق بود.

۱۷۷ ـ بسیار سالکان از حصول کمالی به اباحت افتادند و راه خدا ذره‌ذره گم کردند، چنانکه ایشان را آگاهی نبود. چه اگر به یک معصیتْ کمال از ایشان روی واپوشیدی، ایشان را خود معلوم شدی که سبب روی پوشیدن چه بود. و چون بتدریج راه برایشان ببرندد، ایشانرا معلوم نبود که کار چون است مگر قدر این بود. اعاذنااللّهُ مِحَنَهُ که «سَنَستَدرِجُهُم مِن حیثُ لا یَعلَمونَ»[1].

۱۷۸ ـ و این دخترکِ بغدادی، ضرباًللمثل می‌گویم، بسیار حرکت کند، آن حرکت سبب زوالِ آن کمال بود ولیکن به روزگار دراز. و چون یک روز و یک سال آن حرکت نکند و آن کمال روی وا نپوشد، پندارد آن حرکت را هیچ زیان نیست؛ چون محروری که هر روز پنج درم سنگ عسل بخورد و در نهاد خود هیچ تغییری نبیند، پس بدلیری هر روز باز عسل بخورد. و باشد که طبیب حاذق داند که چون بیست سال بر این مواظبت کند، او را یَرقان پدید آید؛ که نه هر چه امروز زیان نکرد فی ظاهرِ الأمرِ والحِسّ، علی الاطلاق، توان گفت که خود هیچ زیان نیست در او.

۱۷۹ ـ نان مُشبِع است ولیکن در لقمهٔ آخرین پدید آید، و شراب مُسکِر است ولیکن در قدحِ آخر ظاهر شود. و نتوان گفت که یک لقمه مشبع نیست که این قضیه

---

۱. قرآن. اعراف ۷: ۱۸۲ ک، قلم ۶۸: ۴۴ ک معنی در بند ۱۶۳ ج سوم گذشت.

دروغ بود اگر چه عمومِ عُقلا را راست نماید؛ زیرا که چون قضیه بشرط التقیید ـ شرطٌ مّا ـ راست بود، چون مطلق بگویند ـ بی‌آن شرط ـ دروغ بود و یک لقمه مُشبع نیست به شرطِ انفراد، لابِشرطِ انضمامِها الی لُقمةٍ اُخری. پس اگر گویند که یک لقمه مُشبع نبود بشرط انفرادِها، صادق بود؛ و اگر گویند: یک لقمه مُشبع بود بِشرطِ اِنضمامِها الی لقمةٍ اُخری هم صادق بود. اما چون قضیه علی‌الاطلاق گویند که: اللّقمةُ الواحدةُ مشبعةٌ و لاتُشبعُ، این هر دو قضیه دروغ بود.

۱۸۰ ـ و این مثالی است که چون فهم کردی می‌دان که در راه خدا عجایب صلاح و فساد و خیر و شر بیش از آن است؛ که در همه راهی بسیار بود که سالکی روزی و ماهی و سالی کاری مباح کند و او را هیچ زیانی ندارد و نبیند؛ پس علی‌الاطلاق وا خود گوید که اگر این را زیانی بودی برسیدی، و من ده سال است تا این کار می‌کنم و هیچ زیان ندیدم. و نمکِ زیاد خوردن مثلاً می‌شنویم که به قوّت بصری زیان دارد. باشد که زیانش الاّ به پنجاه سال محسوس نگردد، امّا به نظرِ طبیب محسوس است، پیش از پنجاه سال.

۱۸۱ ـ هزار هزار سالک در این راه آمدند و بر همه راه قطع کردند ـ بر هریکی از لونی دیگر ـ و یکی به راه انبیا بینا نشد. آخرین درجهٔ سالک آن بود که بداند که قدم بیرون نهادن از متابعتِ انبیا مضرّ است در هر چه ایشان گفته‌اند؛ و به قدر آنکه سلوک کند او را کمالِ ایشان معلوم شود ـ و تا کسی به راه انبیا بینا نگردد، پیری و دلیلی را نشاید؛ و اگر بکند بدروغ، روی او را سیاه کنند؛ چنانکه کسی بدروغ فرمانی از این سلطان بتزویر بنویسد و به شهری رود و دعوی عمیدی یا رئیسی کند، زود بود که روی او سیاه کنند. همچنین هر که در راهِ خدا دعوی به دروغ کند، و بی‌فرمان [خدا] و رسول پیری کند، آن مرد را قبل‌الموت و بعدَه رویْ سیاه کنند و فضیحتِ جهان گردد.

۱۸۲ ـ و چنانکه سلطان محمود را کار بگزاف نیست تا اگر کسی را بیست دینار اِدرار بود در همدان، فرمانی باید و بیست علامتِ دیوانی، اگر یکی نبود بر کار نگیرند، همچنین می‌دان که کارِ خدا گزاف نیست «وَ ما نُنَزِّلُهُ الاّ بِقَدَرٍ مَعلومٍ»[1]، در هر کاری فرمانی باید. اوّلاً خطِّ ازلی باید، پس علامت مصطفا باید، پس نشانِ ابلیس باید. دریغا که کاغذ برسید. و صلّی اللّه علی محمدٍ و آله.

---

۱. قرآن حجر ۱۵ : ۲۱ = و فرو نمی‌فرستیم مگر به اندازهٔ لازم.

۱۴۴[1]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

۱۸۳ ـ دی‌روز خواستم که در شرح این حدیث که درخواسته‌ای چیزی دگر نویسم؛ چه، از آن هنوز خود تمهیدی نبشته نیست. اما ویأبی اللّهُ[2] الاّ ما یَشاءُ. چند بار این عذر نبشتم که بر کاغذ جز مراد کاتب نبشته نیاید در نظر عموم؛ اما در نظر خصوص در وجود جز مراد ازلی نتواند بود؛ اگر من افتتاح مکتوبی به چیزی کنم و آنگه چیزی دیگر نویسم عذر این بود، و بارها نوشتم.[3]

۱۸۴ ـ تا مسخّری خود در قبضهٔ ازل عیان نبینی این عذر مقبول نیست. لَعمری، به تقلید و حسن ظن قبول کنی؛ و لکن پیوسته تو را عقل، که حجاب راه حق است، مضطرب می‌دارد. چون به مشاهده رسی و بدین آیت بینا گردی که «وَ ما مِن دابَّةٍ الاّ هُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِها»[4]، اضطراب از تو برخیزد و همه سکون گردی، که «هُوَ الَّذی انزَلَ السَّکینةَ فی قُلوبِ المُؤمِنینَ»[5]، طلب «وَلکِن لِیَطمَئِنَّ قَلبی»[6] در تو برسد.

---

۱. نک نسخهٔ N ۶۰ چنین آغاز شود: و من رسائله رحمه‌الله ۶۰ بسمله.

۲. قرآن و یابی اللّه الا ان یتّم نوره (قرآن ۹ : ۳۲).

۳. ن. ک عنوان آشفتگی گنوسیسم در سدهٔ ششم ص ۸۴ و نیز محتویات نامه‌ها ص ۳۳.

۴. قرآن هود ۱۱ : ۵۶ ک = هیچ جنبده نیست مگر اختیارش به دست خدا است.

۵. او است که آرامش به دل مؤمنان می‌رساند قرآن فتح ۴۸ : ۴ م.

چون مقهوری عالم در قبضهٔ ازلی بدیدی، ایمان آوری که خدا یکی است و شرک در تو نرسد.

۱۸۵ ـ اینجا اگر لااله‌الاّالله گویی، درست بود و بدانی مصطفا ـ صلعم ـ چرا گفت: مَن قالَ لاإلهَ‌الاّالله هُدِمَت له عَشَرةَ الافِ ذَنبٍ.[7] اینجا تو را نه حسد بود نه حِقد نه غضب نه بُخل، که المؤمنُ لایکونُ حَسوداً ولاحَقوداً و لا غَضوباً و لا بَخیلاً.[8] بُخل چرا بود تو را، که نه تو را مِلکی هست تا بدان بُخل کنی بر دیگری. سرایِ یک پادشاه و ملک یک پادشاه، و جز فرمان او فرمانی دیگر در این سرای نیست. اگر بذل مال کنی اینجا، به فرمانِ او بود و اگر امساکِ مال کنی، هم به فرمان او بود. اثاث البیت این سرای آنجا بود که پادشاه فرماید، اگر در این خانه بود و اگر در آن خانه، همه در یک سرای می‌بود؛ اما به فرمان او باید ـ چه، اینجا سالکانِ بسیار به اِباحت افتادند ـ چون فرمان نگاه دارد و در متاعُ‌البیت این پادشاه جز به فرمان او تصرّف نکند؛ اموال، دِما و فروج را تخصیص برنخیزد و طیّی بساط شریعت نبود.

۱۸۶ ـ و هزار هزار سالک اینجا رسند، و همه را ابلیس به خود کشد؛ زیرا که داغ سلطان نبینند، پس بداند که اقطاع است: به دستوری «وَ استَفزِز»[9] در ملک خود، اعنی در اقطاع خود که پادشاه عالم بدو داده است، تصرّف کند. اما چون داغ سلطان بود، او خود بندگان خاص ازل را نیکو داند که «الاّ عِبادَکَ مِنهُمُ المُخلَصینَ»[10]. پس معلوم شد که المؤمنُ لایکونُ بخیلاً؛ چه، مؤمن آن است که مشرک نیست؛ و هر که کل وجود را در قبضهٔ ایزدی مقهور نبیند، او مشرک است به

---

۶ . لیکن برای آرامش دلم می‌خواهم قرآن بقره ۲ : ۲۶۰ م.
۷ . هر کس بگوید جز الله خدا نیست ده هزار گناه او بریزد.
۸ . مؤمن رشک ورز، کینه توز، خشمگین و کنسک نباشد (مکرر بندهای ۱ : ۷۵ ، ۲ : ۵۳۹).
۹ . چیره شو بر هر کس توانستی (قرآن. اسرا ۱۷ : ۶۴).
۱۰ . مگر بندگان ویژهٔ تو (قرآن. حجر ۱۵ : ۴۰ و ص ۳۸ : ۸۳ م).

نزدیک اهل حقیقت، اگر چه ایمانش در علم و عقل بود. پس، از این کس بخل صورت نبندد نه بدانکه متاعی در سرای از جایی واجایی بَرد کاری بود؛ همه در آن سرای است که بود، اما چون در خانهٔ خود دوستر [دوست‌تر] می‌دارد از آن است که در نهادِ او پندار ملکی هنوز هست.

۱۸۷ ـ بخل از شرک صورت بندد که رَبُّ الارباب را شریک نهد در مالکی «وَ وَیلٌ لِلمُشرِکینَ»[1] کیانند؟ «اَلَّذینَ لایُؤتُونَ الزَّکاةَ»[2]. امّاالمؤمنُ لایکونُ بَخیلاً، والبَخیلُ لایَدخُلُ الجنَّةَ،[3] و مَن قال لااِلهَ‌الاّاللّه دَخَلَ الجنَّة[4] هم حدیث است، ولیکن تو با نقابِ غیریّت دیده‌ای، اگر بی‌حجاب این جمال بینی جان دربازی. اما این نکته فراموش مکن: اگر کسی امساکی کند به فرمان پادشاه این بُخل نبود؛ چه بُخل پنداری بود در مالکی غیری. اکنون در قرآن بینی که «وَ عِبادُ الرَّحمانِ»[5] وصف ایشان می‌خوان که «وَالَّذینَ اذا اَنفَقُوا لم یُسرِفُوا وَ لَم یَقتُروا»[6].

۱۸۸ ـ و هان و هان! تاگمان نبری که امساک تو یا بذل تو از این عالم بود؛ چه، این در صفت مؤمنان بود که «وَعِبادُالرَّحمانِ»[7]، و تو هنوز مشرکی در دین. البته نباید که تو را هیچ شکی بود چون جمال این آیت بینی، که «وَ ما مِن دابَّةٍ الاّ هُوَ اخِذٌ بِناصیَتِها»[8]. آنگاه تو را فرمان بود به توقیع سلطان ازل که «وَ لاتَجعَل یَدَکَ مَغلولَةً اِلی عُنُقِکَ وَ لاتَبسُطها کُلَّ البَسطِ»[9]. چون چنین بود، بذل و امساک تو به فرمان بود، از تو بخل صورت نبندد. اکنون چون بدانستی که المؤمنُ لایکونُ بَخیلاً، این هم بدانی که

۱. وای بر مشرکان (قرآن. فصلت ۴۱ : ۶). ۲. قرآن. فصلت ۱۴۱ : ۷.
۳. ← بندهای ۳۸ و ۳۵۳ ج یکم. ۴. ← بند ۳۲ ج دوم.
۵. قرآن. فرقان ۲۵ : ۶۳ ک = و بندگان خداوند.
۶. قرآن. فرقان ۲۵ : ۶۷ م = آنان به هنگام بخشش نه اسراف کنند و نه کنسکی.
۷. قرآن. فرقان ۲۵ : ۶۳ ک = و بندگان خداوند.
۸. قرآن هود ۱۱ : ۵۶ ک. = هیچ جنبنده نیست مگر که اختیارش به دست خدا است.
۹. قرآن. اسرا ۱۷ : ۲۹ ک = دستت را بسته به گردن میفکن، خیلی باز هم مکن.

المؤمنُ لایَغضبُ چه بود.

۱۸۹ ـ ای دوست، چون مسخّرِی عالم در قبضهٔ ازل ندید ـ نمی‌گویم ندانست، تا نپنداری که علمُ‌الیقین عَینُ‌الیقین بود، علم‌الیقین دیگر بود و ذوقِ ایمان، که عین‌الیقین خوانند، دیگر ـ چه گویی، غضب هرگز از مؤمن صورت نبندد؟ حاشا! و کلاّ! اگر پادشاهی به قلمِ خود بنویسد که فلان مرد را سیاست کنید،[1] هرگز صورت نبندد که این مرد را غضب بر قلم بود. حاشا! چون مسخّری قلم می‌بیند، غضب کجا بماند؟ اکنون می‌دان که مسخّرِی خلق در قبضهٔ ازل همچنان می‌بیند که تو مُسخّرِی قلم می‌بینی در دست کاتب، بلافرق. ممکن نیست که اگر یکی او را دشنام دهد از او بیند. و اینجا خلایق بسیار به اباحت افتادند بی‌حد و بی‌نهایت.

۱۹۰ ـ و راه که بی‌رهبر روند چنین بود. هر ساعتی غولی دیگر قاطعی بود. لادینَ لِمَن لاشیخَ لَهُ،[2] که پیران راه خدا گفته‌اند، این بود؛ که راهی بی‌راهنما سلوک نتوان کرد. و نباید که از مقصود بازمانم. و دو غول عظیم در این منزل راه زند که کم کس از هر دو برهد، یک غول این است که راه بر سالک زند بدین خاطر که چون غضب از مؤمن محال است، پس مصطفا ـ صلعم ـ چرا گفت: أنا بشرٌ اغضِبُ کما یَغضِبُ البَشَر. و بسیار آمده است که مصطفا در غضب بودی، چنانکه در خبر آمده است که فغضِب رسول‌اللّه حتی احمَرّت و جنتاه.[3]

۱۹۱ ـ و غول دیگر این است که محظورات بیند از خلق، و اگر او را غضب نبود، پس چرا جهاد کرد وا کافران و امر معروف و نهی منکر چرا کرد؟ و جماعتی از سالکان، نه از احمقان، اینجا رسیدند و این غول ایشان را هلاک کرد. پس سخنان

---

۱. کنیت N کنید (تصحیح بر طبق املای امروزین).
۲. آن کس که پیر ندارد دین ندارد. مانند بند ۹۶ ج یکم.
۳. پس پیامبر خدا چنان خشمگین شد که گونه‌هایش سرخ شد.

ایشان از این شیوه بود که مرد باید که در تسلیم به جایی رسد که در خانه رود و یکی را بیند که با حلالِ او نشسته، نشاید که رگی بر وی بجنبد. و اگر یک رگ حرکت کند، هنوز نفس هست. و این چنین سالکانی هستند که در راه خدا سلوک کردند تا جمال «وَ ما مِن دابَّةٍ الاّ هُوَ اخِذٌ بِناصیتِها»[1] بدیدند. پس ناگاه این غول از کمین خود برون آمد و ایشان را هلاک کرد.

۱۹۲ ـ اما مُشتی احمقان بی‌حمیّت بی‌عقل بی‌دین شهوت‌پرست چنین هذیانات گویند، و ایشان را خود هیچ سلوکی نبوده است؛ لابل که قدم در راه خدا هرگز برنگرفته‌اند. ایشان را خود حدیث نشاید کرد که تَضییعُ‌الوَقت بود. و نیز نیک ندارم که قلم خود یا زبان[2] به ذکر ایشان آلوده کنم. اکنون این دو غول راهِ کدام سالک بتواند زدن؟ راه کسی که قدم در بادیهٔ خون خوار نهد بی‌دلیل!

۱۹۳ ـ دلیل دوگونه بود: یا عنایتِ ایزدی که هم عنان زبان می‌رود با سالک تا به مقصد؛ یا پیری پخته، و این هم به عنایت او بسته بود. مَن ظَنَّ انَّه یَصلُ الی اللّه بغیراللّهِ فقد مُکرَبِهِ.[3] و همانا برادرم را یا دیگری را اینجا سودا کند که گویی: المُومنُ لایغضِبُ، و این که کانَ رَسولُ اللّهِ یغضِبُ چون تواند بود؟ از من شنوا علی‌الخَبیر سَقَطتَ. چون به دستوری پادشاه بود این غضب از ایمان بود. اما چون مُقتضای نفس کافر جاهل بود، این غضب مضادّ بود وا ایمان.

۱۹۴ ـ چه گویی، اگر سلطان یکی را بفرماید کشتن، و تو او را نکشی، این مضادّ بود وابندگی؟ هیهات! اما مرد باید که به مقامِ ایمان رسد، آن‌گاه فرمان ازل به

---

۱. قرآن. هود ۱۱ : ۵۶ ک. هیچ جنبنده نیست مگر که اختیارش به دست خدا است.

۲. زبان (تصحیح) متن: بزبان رسیدن.

۳. کسی که گمان برد؛ می‌تواند که از راه غیر خدا به خدا رسد، پس فریب خورده است.

بندگی که «وَاغلُظ عَلَیهِم»[۱] «اعِزَّةٍ عَلَی الکافِرینَ»[۲]، «اشِدّاءُ عَلَی الکُفّارِ»[۳] تو از این آیات حجاب می‌بینی، باش تا جمال بینی؛ و از این بینات نقاب می‌بینی، باش تا دلال بینی؛ و از این رایات سراب می‌بینی، باش تا جلال زلال بینی؛ و یقین بدانی که تا اوّل جمال کلمه نبینی به جمالِ آیات نرسی، و تا جمالِ حروف نبینی به جمالِ کلمات نرسی، و تا جمال کٓهیعص[۴] نبینی تو هرگز جمال حرفی از کلام لم‌یَزل ندیدی.

۱۹۵ ـ من این دانم، دیگران را خود بشناسم. «سَنُریهِم ایاتِنا»[۵] که بود؟ هنوز دوری، صبر کن. «سَأُریکُم آیاتی فَلا تَستَعجِلُونَ»[۶]. اولاً طلبی باید درست؛ چون در طلب درست آمدی، دلیلی باید که راهنمایی تو کند؛ چون دلیلی یافتی، همه تسلیم باید که باشی بی هیچ تصرفی؛ چون همه تسلیم گشتی، راه باید رفت به فرمان او که «انّی ذاهِبٌ الی رَبّی»[۷] تا چه بود «سَیَهدینِ»[۸]؟ هدایت ایزدی ثمرهٔ راه رفتن بود که «وَالَّذینَ جاهَدوا فینا لَنَهدیَنَّهُم سُبُلَنا»[۹].

۱۹۶ ـ کدام زمین است که آن را ره باید رفت؟ این زمین خاکی که بوجهل قدم بر آن داشت؟ کدام زمین «ارضُ‌اللّهِ واسِعَة»[۱۰]؟ زمینی که خدا را در آن زمین یابند واسِعَة. اللّه واسِعٌ،[۱۱] جز در واسع نبود. لم تَسَعنی ارضی ولاسمائی و وَسَعَنی قَلبُ

---

۱. بر ایشان سخت بگیر (قرآن. توبه ۹ : ۷۳ م؛ تحریم ۶۶ : ۹ م.
۲. = بزرگ دارند کافران را (قرآن. مائده ۵ : ۵۴ م).
۳. سختگیر بر کفّار (قرآن. فتح ۴۸ : ۲۹ م).
۴. رمز سرسوره (قرآن، مریم ۱۹ : ۱ م).
۵. نشانهای خود را به ایشان خواهیم نمایانید (قرآن. فصلت ۴۱ : ۵۳ ک).
۶. نشانهایم را به شما خواهم نمایاند شتاب مکنید (قرآن. انبیاء ۲۱ : ۳۷ ک).
۷. من به سوی خدا می‌روم، او مرا راهنمایی خواهد نمود. (قرآن صافات ۳۷ : ۹۹ ک).
۸. من به سوی خدا می‌روم، او مرا راهنمایی خواهد نمود. (قرآن صافات ۳۷ : ۹۹ ک).
۹. کسانی راکه برای ما بکوشند راهنمایی می‌کنیم (قرآن. عنکبوت ۲۹ : ۶۹ ک).
۱۰. زمین خدا گسترده است. (قرآن. نساء ۴ : ۹۷ م، زمر ۳۹ : ۱۰ ک).
۱۱. واسع علیم = بزرگ و دانا است (قرآن مکرر).

عَبدی المؤمِنِ[1]. «او لَم یَسیرُوا فِی الارضِ»[2] اگر ارضِ ظاهر بودی، بسیار کافران باشند که چندین هزار فرسنگ سیرکرده باشند و بسیار مؤمنان که هرگز از مسقطالرأس خود قدم بیرون ننهند. «اوَلَم یَسیروا فِی الارضِ» چگونه سیری؟ «انّی ذاهِبٌ اِلی رَبّی»[3]، سیروا سَبَق المُفرَدون؛ نه سبق ظاهر. «وَالسّابقونَ السّابِقُونَ اولئِکَ المُقَرَّبُونَ»[4]. زمین می‌بین و قدم می‌دان، و «سیروا» می‌بین و «سبق» می‌دان و قوّت می‌دان. «اولئِکَ المُقَرَّبونَ»[5]. ای دوست، نظم:

سفر ظاهر هرگز نگیرد قیمت ور بپیمائی عالم را به سر زانو
سفرآن‌باشدکزتوتوبیرون آیی برمانی[6] از تو چون ز تو آهو

۱۹۷ ـ اکنون چندان باید رفت راه تا راه بدانی. «الَّذینَ جاهَدُوا فینا لَنَهدِیَنَّهُم»[7]. این هدایت سبیل دانستن است که «سُبُلَنا». چون راه بدانستی، راه روی؛ اگر یار باید تا راه ببری که «وَالَّذینَ اهتَدَوا زادَهُم هُدیً»[8] اینجا راه او وانماید: «قُل اِنَّ هُدَی اللّهِ هُوَ الهُدی»[9]. چون اینجا رسیدی، عقبهٔ قدر بینی «فَلا اقتَحَمَ العَقَبَةَ»[10]، خود را از آن همه بند واگشایی که «وَ ما ادراکَ مَاالعَقَبَةُ فَکُّ رَقَبَةٍ»[11]. اینجا زکات واجب بود و تو از تو بر سر باشی. «او اِطعامٌ فی یَومٍ ذی مَسغَبَةٍ»[12] ای ذی مَجاعَةٍ. زکات به کی دهد؟ به طالبان راه که وا او قرابت دارند «یَتیماً ذَا مَقرَبَةٍ»[13]؛ به حَضیضیان که راه طلب گم کرده‌اند و در خاک وامانده «اَومِسکیناً ذَا مَترَبَةٍ»[14].

---

۱. زمین و آسمان جای من نشد اما دل بندهٔ مؤمن به من جا داد.
۲. مگر زمین را گردش نکرده‌اند (قرآن روم ۳۰ : ۹ ک ، فاطر ۳۵ : ۴۴ ک).
۳. من به سوی خدا می‌روم، او مرا راهنمایی خواهد نمود. (قرآن صافات ۳۷ : ۹۹ ک).
۴. پیشروان پیش‌قراولند. ایشان به خدا نزدیکترند (قرآن. واقعه ۵۶ : ۱۰ / ۱۱ ک).
۵. ایشان به خدا نزدیکترند (قرآن. واقعه ۵۶ : ۱۰ / ۱۱ ک).
۶. برمانی (تصحیح) بربایی N.
۷. قرآن عنکبوت ۲۹ :۶۹ ک.
۸. قرآن. محمد ۷۷ : ۱۷ م.
۹. قرآن. بقره ۲ : ۱۲۰ م.
۱۰. قرآن. بلد ۹۰ : ۱۲ ـ ۱۳ ک.
۱۱. قرآن. بلد ۹۰ : ۱۱ تا ۱۶ ک.
۱۲. قرآن. بلد ۹۰ : ۱۱ تا ۱۶ ک.
۱۳. قرآن. بلد ۹۰ : ۱۱ تا ۱۶ ک.
۱۴. قرآن. بلد ۹۰ : ۱۱ تا ۱۶ ک.

۱۹۸ ـ ای جوانمردا هر چه می‌نویسم طلبش فرض است، تا گمانی به غلط نبری سالک را. این همه بباید دانست. اما باشد که ترتیب نگاه نتوانم داشت در این ارشاد، چنانکه در خورد تو بود، ولیکن نه همه جهان تویی، دیگران هم هستند؛ و تو طفیل ایشانی در این نبشته‌ها، نه ایشان طفیلِ تو؛ اگر چه، تو مِن بَعضِ الوجوه مقصودی. و هر چه می‌نویسم همه شرح است از آنِ این خبر که الایمانُ نَیِّفٌ و سبَعونَ باباً،[1] که رسیده. و هر چه در دین بار خدا گفته‌اند و خواهند گفت اولیا و انبیا، همه، شرح این حدیث بود. اما جهد می‌کنم که بترتیب نویسم چنانکه تو را به کار آید؛ ولیکن نه به مراد من است، تو مراد من توانی بودن. اما [هر چه][2] جهد می‌کنم نمی‌توانم؛ زیرا که کاتب اینجا نه منم، و کاتب چون تو و بیش از تو و کم از تو عیالان دارد بسیار؛ اگر تو را نگاه دارد، رواست. آن ساعت به دیگری مشغول و هم به تو مشغول است. کارِ فردای تو امروز می‌کند، و کارِ امروزین خود در میان تعبیه است به گردهٔ او.

۱۹۹ ـ اکنون بدانستی که مؤمن را غضب بود ولیکن لِلّه و فی‌اللّه و بأمرِاللّه. و امساک به فرمان، بخل نبود، چنانکه بذل نه به فرمان و نه به جایگاه، سخاوت نبود «انَّ المُبَذِّرینَ اخوانَ الشَّیاطینِ»[3]. جوانمردا، چون بذل و امساک به فرمان بود سخاوت خوانند؛ و چون به جای خود نبود، اعنی نه به فرمان، بُخل و تبذیر خوانند؛ و خیرالأمور اوسَطُها، و غضب به فرمان و امساک به فرمان هرکسی را نبود. و از این بود که سیّد عالم گفت: ثَلاثٌ مَن کُنَّ فیهِ فَقَد اعطی ما اعطی آلُ داود؛ القَصدُ فی الفقر و الغنا، والعدلُ فی الغضبِ و الرضاء و خشیةُ اللّهِ فی السِرِّ والعَلَنِ. و چون تو را نه بذل به فرمان بود و نه امساک، هم تبذیر بهتر که بُخل. و چون تو را نه غضب به فرمان بود و نه رضا، پس همه احتمال بهتر که غیظ.

---

۱. ← بند ۲۰۱ ج سوم: بضع و سبعون.
۲. میان کروشه افزوده است ـ N.
۳. قرآن، اسرا: ۱۷ : ۲۹ ک.

۲۰۰ ـ جوانمردا! چون تو همه یقین باشی، چون بخود کنی لِلّه چون بود؟ امّا هر چه نه به فرمان خود کنی بلکه به فرمان مردی بود، آن لِلّه تواند بود. امّا اگر فرمانِ او را لِلّه و فی اللّهِ مطیعی چنین بود که گفتم؛ و اگر اتّباعت همه از سر نفس است، پس در فرمان بردن هم فرمان نمی‌بری. و این را نشانها بود، و عَجب سخنی است این؛ زیرا که چون فرمان بردن به اختیار بود، و از تو هیچ خیر صورت نمی‌بندد، پس فرمان بردن شرّ بود نه خیر و اینجا پیرانِ پخته روشنتر از آفتاب دانند که اِتّباع مرید مر پیر را چرا لِلّه و فی اللّه بود. اما هر اِتّباعی لِلّه نبود، تا غلطی نپنداری؛ و تا اینجا همه نقّادی ره نبرد، و از نفس خیر صورت نبندد، یا نه و آدمی را بیش از طلب خیر بود، یا نه این سخنی از فهمِ تو دور است. والسّلام.

۱۴۵[1]

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

۲۰۱ - برادرم را توفیق دو جهان مبذول بادا! ای دوست، چون این مکتوبات، که این هجدهمِ آن است، آغاز کردم، در دل من چنان بود که از بهرِ تو فاتحة‌الکتاب را شرح دهم. چون در تمهید آن بودم که تو برادر به من نوشتی که می‌خواهم که این حدیث را بدانم که الایمانُ بضعٌ و سبعونَ باباً[2] و می‌خواهم بدانم که کدام علم است که بر عموم مسلمانان فرض است، طلبُ‌العلم فریضةٌ علی کلِّ مسلمٍ[3] من در شرح «الایمانُ نیّف ...» آمدم. و هر چه در این می‌نویسم طلبش فرضِ سالک است؛ اما باشد که فرضِ امروز تو نیست. چون دَه سال سلوک کنی یا پنجاه سال، تو را این فرض بود. و در جهانْ سالکان بسیارند که این چه می‌نویسم طلبش فرض راه ایشان است. و نه جهانی همه تویی، یا جز فرض تو و روزی تو ننویسند.

۲۰۲ - و یک بار نوشتم که چون کاتب تقدیر است نه من، او را چون تو عیالان بسیارند فوق تو و دونِ تو همه هستند؛ و اگر کودکی را از من طمع بود که جز ابوجاد

---

۱. تک نسخهٔ N ۶۰ چنین آغاز می‌شود. و من رسائله رحمه‌الله ۶۰ بسم ... الرحیم.

۲. ← بند ۱۹۸ ج سوم: نیف و سبعون ۱۱۰۱ / ۵۲۰.

۳. ← بند ۱۰۴ ج سوم.

چیزی ننویسم، که فرضِ راهِ اوست، محال بود که خود را وا این بتوانم آورد؛ لابل که تقدیر از من بدین بسنده نکند که مرا وا این آورد. و این عذر من است در آنکه این نبشته‌ها در آن که مطلوب است ترتیبی نمی‌دارد.[1] و مرا چندان طاقت است جهد می‌کنم تا جز چیزی ننویسم که به فهمِ تو و سلوکِ خاصّ تو نزدیکتر بود. و این ده سطر که در این نامه نوشتم، هم فرضِ وقت توست اگر چه تو ندانی. اگر از دولتیانی، تو را هم از راه سعادت بود؛ و اگر ـ والعیاذ باللّه ـ از بی‌دولتیانی، تو را هر چه خوانی و نویسی و گویی و کنی، همه، راهِ شقاوت بود، اعاذَنااللّه من ذلک برحمته.

۲۰۳ ـ ای دوست، چون بیان گردد که ایمان به اصل راه، اوّل شرط است در این کار، و تصدیق به کسی خاصّ حاضر ـ اعنی زبده‌ای که او این راه داند ـ دوم شرط است؛ و چون این دو شرط حاصل آمد، جز سلوک کاری نیست دیگر به فرمان این مرد که بدو تصدیق افتاده است. و باشد که تو را یا دیگری را اینجا فرا خاطر آید که در قرآن بسیار می‌گوید که: آمَنوا باللّه و رَسولِه و الیومِ الآخر[2] و اینجا ایمان به خدا شرط است و به رسول و به روز قیامت، و از آنجا که تو تمهید کرده‌ای این شرط نیست.

۲۰۴ ـ ای عزیز، بدان که این خاطری غلط است؛ زیرا که چون بگفتم ایمان به اصل راه شرط است، در این ایمان همه درآید، هم ایمان به خدا و رسول و هم ایمان به قیامت. و این را بیانی کنم تا به فهمِ تو رسد و از آنِ دیگران. ای دوست، چون ایمان به اصل راه بیاورد، معنی این آن بود که ایمان آورد که خدا هست، که در وجود هیچ درجه نیست کاملتر و بزرگتر از درجهٔ او. و آدمی را راهی است که چون آن راه را سلوک کند به خدا نزدیکتر گردد، اعنی کمالی یابد نزدیک به کمال مطلق که خدا را

۱ . ن. ک عنوان: محتویات نامه‌ها ص ۳۳ و عنوان آشفتگی گنوسیسم در سدهٔ ششم ص ۸۴.

۲ . ایمان بیاورید به خدا و پیامبرش و روز رستاخیز. آمنوا باللّه و رسوله و الکتاب... و رسله والیوم الآخر (قرآن نساء ۴ : ۱۳۶).

اثبات کرده است؛ و این کمال یافتن را سعادت خوانند. و چون سلوک آن راه نکند، از کمالِ مطلق دور افتد؛ و این دور افتادن را شقاوت خوانند.

۲۰۵ ـ پس ایمان به اصل راه این است که بداند، اعنی تصدیق کند، که راهی هست که سلوکش مُفضی است به کمال، و اِعراض از سلوکش مُفضی بود به نقصانی. و چون کمال حقیقی جز خدا را نیست، هر که بدو نزدیکتر کاملتر و هر که ازو دورتر ناقصتر. و این اعتراف است به قیامت و به دوزخ و بهشت. پس بدیدی که به اصل راه ایمان آوردن در اوست: هم ایمان به خدا و رسول و هم ایمانِ به قیامت. و روز واپسین.

۲۰۶ ـ ای دوست، آخر دانی که آفریدگار را درجه بالایِ آفریده بود، اعنی صانع کاملتر از صنع بود. و آنکه به خود ایستاده بود کاملتر از آن بود که قیامش به دیگری بود و وجودش از دیگری. و چون بدین اعتراف افتاد که در وجود قیّومی هست، اعنی کسی که اصلِ وجودش از خود است نه از دیگری، این ایمان بود به خدا. و چون بدین اعتراف آمد که راهی هست که از سلوکِ او بدین قیّوم نزدیک شود سالک، و از سلوک ناکردن دور افتد از این قیّوم، این ایمان بود به روز قیامت و سعادت و شقاوت.

۲۰۷ ـ چون کسی این راه را سلوک نکرده بود، چه داند که سلوک چون باید کرد؟ پس اعتراف آوردن که فلان مرد این راه داند ضرورت بود تا سلوک ممکن گردد. پس می‌دان بیقین که چرا ایمان به خدا و رسول و روز قیامت فرض بود تا سلوک ممکن شود. و می‌دان که در قرآن چرا گوید چندین بار مکرّر و اگر وه که: «آمِنوا باللّهِ و رسولِه»[1] والیومِ الآخرِا

---

۱. قرآن نساء ۴ : ۱۳۶ ، حدید ۵۷ : ۷، تغابن ۶۴ : ۸. البته اینجا «والیوم الآخر» جزو آیه نیست! ن.ک پانوشت صفحهٔ پیشین «ش ۲».

۲۰۸ ـ و تو را و جهود و ترسا را مجرّد ایمان به مصطفا و عیسی و موسی ـ صلعم ـ کفایت نبود تا پیری نباشد که داند که ایشان چه گفتند. بیمار را چه سود که تصدیق کند بدانکه جالینوس طب دانست و کتابی از آنِ جالینوس هست؟ و از خود در آن تصرف کند و خود را علاج کند، این به کار نیاید. طبیبی باید که داند که جالینوس چه گفت، تا بیمار را علاج کند. همچنین تو را و هیچ‌کس را که سلوک نکرده است مسلّم نیست که در قرآن تصرّف کند. پیری باید پخته، که الشیخُ فی قَومِهِ کَالنَّبیّ فی أُمَّتِهِ.[1] چه گویی! شاید که تو بدانکه تازی دانی، اگر تو را واقعه‌ای افتد در بیع و نکاح و اجارت، در قرآن تصرّف کنی و از مفتی که این علم داند نپرسی؟ هیهات! همچنین اگر در راهِ آخرت تو را کاری پیش آید، تو را از آنچه که قرآن خوانی و تازی دانی؟ کسی باید که قرآن داند، گو قرآن‌خوان مباش!.

۲۰۹ ـ جوانمردا، در همهٔ قرآن پانصد آیت به علم فقهِ ظاهر تعلق دارد، باقی همه به سلوک راه حق دارد، و جز سالکان را نرسد که در آن آیات تصرّف کنند. و اگر کسی به خودی خود در آن پانصد آیت تصرف کند ـ و اگر همه ادیب باوَردی[2] بود ـ که عامی بود و نه نیک می‌کند. همچنین اگر فقیه به درجه‌ای رسد که بالای آن در فقه هیچ درجه نتواند بود، او را مسلّم نیست که در راه خدا سخن گوید. آنکه کسی در علمی متبحر بود، او را رسد که در همهٔ علوم تصرف کند و سخن گوید؟ هیهات! اگر کسی در شطرنج به درجهٔ صولی[3] و عدلی باشد، نشاید که در نرّادی حدیث کند و

---

۱. عنوان: «واصلان انبیایند؟ ص ۲۶۴» دیده شود.

۲. باوردی تک نسخه N۶۰ و بند ۷۱۳ ج دوم، بیوردی بند ۷۳۶ ج یکم. او محمد پسر احمدزادهٔ ابیورد میان سرخس و نسابه خراسان، او در اصفهان در ۵۰۷ که عین القضات ۱۷ ساله بود درگذشت و شاید با وی آشنا بُوَده او را است تاریخ ابیورد و کتابهایی در ادبیات تازی (زرکلی ج۶ ص۲۰۹ و معجم البلدان ج۱ ص ۱۱۱).

۳. در بند ۷۲۵ ج یکم نیز از منصوبهٔ صولی در شطرنج یاد شده است. او محمد پسر یحیی م ۳۳۵ ندیم خلیفگان؛ مکتفی م ۲۸۹ مقتدر م ۳۲۰ و راضی م ۳۲۲ بود و سپس رانده شد و در بصره در پنهان

←

اگر نه او را در آن همچو عوام است. و اقل در جانش آن بود که اگر راه نرفته بود باری راه داند. و ممکن نیست که کسی که این راه نرفته باشد این تواند دانست.

۲۱۰ ـ ای دوست، اگر کسی احیاءالعلوم و قوتُ القُلوب یاد گیرد و ظواهرش فهم کند توان گفت که این راه می‌داند. اما آنچه می‌گوید یقینش نباشد. چنانکه یاد گیرد که بخل مذموم است و قاطع است از بهشت، و بیست آیت از قرآن یاد گیرد در این مسأله که بخل مذموم است، و چندین حدیث هم در این یاد گیرد و چندین آثار یاد گیرد از صحابه و سلف؛ اما هرگز نداند که چرا بخل مذموم است. مرد باید که آفت بخل در راه بداند که چیست، اعنی در راه خود بیند، چنانکه محرور بداند که عسل مضر است؛ و چون یاد گیرد که بخل مذموم است و دست از بخل نتواند داشت، چنانکه محروری یاد گیرد که عسل مضرّ است و می‌خورد؛ اما اگر بداند و ببیند، نشانش آن است که بخیل نباشد. پس فقیه و مفسر و محدّث و مذکّر و واعظ همه بخیل توانند بود، اما عالِم نتواند بود. این عالِم را می‌گویم که نامش در این جریده است: العلماءُ وَرَثةُ الانبیاءِ.[1] اکنون باشد که سالکان بعضی بخل بینند و دست ندارند، اما پیری را نشاید تا آنگاه که علت آن بداند که بخل چرا مذموم است.

۲۱۱ ـ و در اینجا عجایب علوم و غرایب معارف و علم‌الخواص در دین جز پیران ندانند. اگر تو را گویند یازده بار صلوات بده بر مصطفا یا بر نوح، اگر دوازده بار بود نشاید؟[2] اگر پیر از این طلسمی ساخته است، چون به جای پانزده‌بار دوازده‌بار

← درگذشت. خلکان نام نگاشته‌های او و داستان پیروزی وی را در شطرنج بر همبازیش ماوردی در ج۱ ش۱۰ و ج۳ ش۶۲۰ وفیات یاد کرده گوید: نیای این خانواده صول و برادرش فیروز از ترکان فارس شدهٔ گرگان بودند که به دست یزید مهلّبی مسلمان شد و با وی بماند تا در جنگ سال ۱۰۲ صول و مهلبی باهم به دست مروانیان کشته شدند.

۱. تمهیدات بند ۲۴۲، نامه‌ها بندهای ۳۲، ۵۰، ۴۰۲، ۷۰۸، ۷۰۷ ج یکم و ۱۲۶ ج دوم و ۲۱۰ ج سوم.

۲. نشاید افزودهٔ مصحح است ـ N.

بود باطل است. و اگر گویند هر ماه یک روز روزه‌دار و گوید آن روز سیزدهم روز است در هر ماهی، اگر بیست روز از هر ماهی روزه دارد، به جای آن نباشد که آن یک روز که پیر تعیین کرده بود.

۲۱۲ ـ و هر کس از سالکان اینجا نرسد، که نه هرکسی وا اسراف خاک بود چون عالِم طلسمات و خواص در راه ایزدی جز پیران ندانند، تا دانی! و اگر پیری تو را فرماید که هر روز چاشتگاه ده بار بگو: که یار حیم، نشاید که تو بیست بار یا رحمان بگویی؛ و اگر تو را فرماید که هر روز نمازِ دیگر شانزده صلوات دهی بر لوط پیغامبر، نشاید که چاشتگاه دهی و نشاید که هفده بار بود و نشاید که صلوات بر خلیل دهی، گو که صلوات هر چند بیش بود بهتر بود، و گو که خلیل بزرگتر از لوط است.

۲۱۳ ـ این هم چنان بود که طبیب تو را گوید بامداد پگاه جلاّبی خور از شکر فاتق، تو چاشتگاهِ فراخ خوری و گویی مقصود از شِکَرْ حرارت است پس عسل اولیتر، که حرارت بیش دارد. اسرار طبّ طبیبان دانند؛ و هیهات از طبیب وا بیمارا که هر چه در طب گوید از دانستهٔ خود گوید نه از آموخته، پیری را جز کسی نشاید که اسرارِ دین دارد، نه آموخته گوید بلکه دانسته.

۲۱۴ ـ جوانمردا، معلّمی دیگر بود و پیری دیگر. آنکه یاد گیرد و باز گوید معلّم بود، پیر خود مجتهد بود و در خواصّ راه خدا تصرّف کردن. و نمی‌گویم خیر نباید کردن. آنچه از عالمیان می‌شنوی که خیر است می‌کن. اما این تنبیهی است که تو را گویم و تشویقی. جوانمردا، تبر سلطان در صورت همچو تبری بود که از بازار بخرند به دانگی؛ اما این دانگی ارزد و آن جهانی. هر اللّه که تو گویی، به صورت همچنان بود که اگر پیری تو را گوید که بگو: اللّه اما ابلیس در این گفتن از تو بگریزد؛ و چون تو گویی به تو بازی می‌کند و می‌خندد. و این نه هرکسی ادراک تواند کرد.

۲۱۵ ـ جوانمردا، کمترین کسی از پیغام سلطان، پادشاه شهری معزول کند؛ اما اگر از خود پیغام گوید، قفا خورد. تو را و امثال تو را به اللّه گفتن چه شمار؟ یعقوب نه ای حدیث یوسف چه کنی؟ به جلالِ قدرِ لم‌یزل که اگر اندیشه نبود که عالمیان فهم نکنند و انکار کنند و آنگاه ایشان را زیان دارد، که چیزها نوشتمی در این شیوه که تا قیامِ ساعتْ مشایخ از آن قوت دل و غذایِ جان ساختندی. من هرگز ندانستم که پیری و مریدی چه بود! تا برکت ـ قده ـ مرا به تُربت فتحه بفرستاد. دیگران می‌روند، اما مرا او فرستاد. ابراهیم شیبانی می‌گوید ـ رض ـ که چهل سال یا پنجاه سال خدمتِ بُوعبداللّه مغربی کردم؛ چون فرمان یافت، چهار ماه بر سر گورش بنشستم؛ در این چهار ماه چندان فواید گرفتم از او که در پنجه سال نبود.

۲۱۶ ـ تو چه دانی و عالمیان چه دانند که این چیست! به جلالِ قدرِ لم‌یزل که عموم نام خدا برند، جز لعنت از آسمان برایشان نبارد. سنگِ ذکر تو روز قیامت یا از روش تو بود یا از روش آن کس که تو را فرمود. و تو چه دانی که این دُرّ ثمین چیست. جوانمردا! آنچه تو را نیست که در خورِ تو بود بدان تحلّی مکن، که سر در سرِ کار کنی. انگشتریی که جز انگشت سلطان را نشاید، اگر دیگری در انگشت گیرد انگشت درباخت. و مَرکبِ سلطان جز سلطان را نشاید: اگر دیگری برنشیند، نعوذباللّه.

۲۱۷ ـ آنچه تو را نزیبد وا آن چه شمار؟ چون مصطفا ـ صلعم ـ گوید: یا مُقَلِّبَ القُلوبِ، و موسی گوید: «ان هِیَ الاّ فِتنَتُکَ»[1]، و عیسی گوید: یا أبانَا الَّذی اسمه فی ألسماء القدُس،[2] اگر صدیقی گوید از راه تشبیه، سرش بردارند به تیغِ غیرت؛ اما من و تو و اربابِ هذیانات گوییم، ولیکن ما اهل خطاب نیستیم و قلمِ تکلیف بر ما روان نیست، که ما دیوانه‌ایم یا کودک، و قلم مرفوعٌ عَنِ الصَّبیِ والمَجنونِ. بسیار بود که عامیی در میان میدان سلطان را بر ملا دشنام دهد و او را هیچ نگویند؛ اما اگر امیری

---

۱ ـ = نیست مگر آزمایش تو قرآن. اعراف ۷ : ۵۵ ک.

۲ ـ این پدر ما، که نامش در آسمان قدس است.

یا اسفهسالاری نام او شنود و سر بر خاک ننهد، سرش بردارند.

۲۱۸ - پنداری جهودان و ترسایان و اهلِ قبلهٔ کعبه از موسی و عیسی و محمد - صلعم - چیزی دارند. اگر عیسی گفت: ای پدر من! هر مخذولی را این نرسد. و اگر موسی گفت: «إن هِیَ الاّ فِتنَتُکَ»[1] هر مُدبری این نتوان گفت. جوانمردا، عیسی در بحر تعطُّف او خود را غرق دید، گفت: ای پدر من! آنکه ننگ آسمان و زمین است این چه گوید، گفته باشد حاشا و کلا! موسی در دریای توحید غرق شد گفت: «إن هِیَ الاّ فِتنَتُکَ»[2]. آنکه الف از ناطف هنوز نشناسد این کی گوید؟ هرگز. وا مصطفا گفتند یا محمد از چشم بد بترس! و از خانه بدر مرو[3] تا به خودی خود ما می‌گوییم تو این می‌گوی: أنا عَبدٌ آکلُ کمَا یأکُل العَبیدُ،[4] تو نیز بگو: أنا عبدٌ. به جلال قدر لم‌یزل و لایزال که موسی و عیسی را نرسد که این گویند: أنا عبدٌ. آن و انا عَبدک، می‌خواهم که رسول گفت؛ تو را با این چه حساب؟ تو این حدیث را که باشی و چه باشی؟ والسّلام.

۱. قرآن. اعراف ۷ : ۵۵ ک. = نیست مگر آزمایش تو.
۲. قرآن. اعراف ۷ : ۵۵ ک. = نیست مگر آزمایش تو.
۳. مرو، تصحیح - N.
۴. = من بنده هستیم؛ چنان می‌خورم که بندگان می‌خورند! (مکرر بند ۲۴ ج یکم و ۲۶۳ ج سوم)

۱۴۶[1]

بسم الله الرحمن الرحیم

۲۱۹ - من مقولات عین‌القضات رحمه‌اللّٰه: بدان که مردم به هر کمال که رسد، نُقصانِ کمال وی است از کمال. بدانکه هستی حق تعالی به هستیِ غیر او نزدیکتر از هستی او باشد. بدان که جز خدای در وجودْ، هیچ چیز ادراک خدایی نتواند کرد. و از آنجاکه اوست، هیچ وجود جز وجود او وجود ندارد، پس هر که ادراک وحدانیّت می‌کند، خود او باشد که آن ادراک می‌کند؛ زیرا که آنچه وجود وجود اوست از دو قسم بیرون نیست: یا وجودِ او غیر وجود اللّه است، یا وجود اللّه است؛ و ما گفتیم که با وجود او غیر وجود او نیست؛[2] و چنین است البته که با وجود غیر وجود او نباشد، تا وحدانیت مطلق باشد. و چون در وحدانیّت مطلق هیچ شک نیست، پس لازم باشد که وجودْ یکی باشد، و آن وجودْ از آنِ وی باشد.

۲۲۰ - پس ادراک وی به وی باشد؛ پس آن وجود که ادراکِ وی می‌کند، دیگر

---

۱ . این نامه از روی تک نسخهٔ مجموعهٔ شمارهٔ ۱۲/۲۳۸ کتابخانهٔ دانشکدهٔ پزشکی دانشگاه تهران آورده شد، که در فهرست حسن ره‌آورد ص ۴۵۳ و در نشریه مرکزی ج۳ ص۳۳۲ و در «نسخه‌های خطی» برادرم احمد منزوی ص۸۶۴ معرفی شده است.

۲ . برای آشنایی با وحدت وجود و پان‌ته‌ئیسم که موضوع این نامه است، ن.ک بخش دوم این کتاب بویژه بند ۷ و ۸.

باره از دو قسم بیرون نیست: یا وجود غیر اوست که ادراک وی می‌کند یا نیست. اگر هست، لازم شود که وجود او باشد و آنکه دو وحدانیت نباشد، و ما اثبات وحدانیّت می‌کنیم. پس دیگر باره لازم شود که وجود او ادراک وجود کند، پس لازم شود که تو نباشی و تو گویی که هستم، و این هستی لازم است که نیست است، زیراکه وجودْ دو نیست. اکنون این وجود که تو گویی هست از دو قسم بیرون نیست: یا به خود قائم است، یا به وجودِ دیگری. و بیش از یک وجودْ به خود نمی‌شاید که قائم باشد؛ زیراکه چون دو وجود ظاهر شود، لازم باشد که یکی به یکی قائم باشد. پس وجود یکی باشد. و از این جهت دو نیست که به یکی قائم است، و اگر نه چون یکی به یکی قائم نیست خود وجود یکی نباشد، و این لازم است.

۲۲۱ - پس اکنون وجود تو از دو بیرون نیست: یا به خود قائم است، یا به وجود غیر خود اگر به خود قائم است، پس فرق نباشد میان وجود تو و وجود حق؛ زیراکه در وجود بیش از یک وجود به خود قائم نیست، زیراکه دو وجود چون موجودْ به یکی باشد وی وجود از یکی دارد، پس وجودِ خود ندارد؛ زیراکه هر چه به خود قائم نیست[1] و به چیزی قائم است وجودِ او نباشد. پس لازم شد که در وجود بیش از یک وجود موجود نیست، و آن یک وجود حق‌تعالی است. پس لازم شود که ادراکِ وی به وی باشد. تمت.

---

۱ - در اصل: «قائم است» و تصحیح نظری است.

۱۴۷[1]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیم

۲۲۲ - اولین نصیحتی که سلامتِ دین و گشادِ راه، بدان منوط است، در ابتدای این مکتوب ثبت افتادی. قالَ اللّٰهُ تَبارکَ و تَعالی [قَد اَفلَحَ مَن زَکّیها وَ قَد خابَ مَن دَسّیها][2] حضرت عزّت جلّت عظمتُه و عَلَت کَلِمَته می‌فرماید: بدرستی که فلاح یافت آنکه پاک کرد نفس خود را، و بدرستی که نومید گشت کسی که پنهان کرد نفس خود را به فجور، که فجور سبب کم نامیست، پس می‌دانستی ای بندهٔ خدا - جَلَّ و علا - که رستگاری در آن است که نفس خود را پاک کنی و گرفتاری در آن است که نفس خود را آلوده کنی.

۲۲۳ - بدان که پاکی نفس در چند چیز است و آلودگی نفس در چند چیز

---

۱ . این نامه از روی نسخهٔ مجلس شمارهٔ ۵۶۳۳ ص ۵۰۸ رونویس شد، پیش از آن نامهٔ ۲۶ (بند ۳۵۵ تا ۳۷۵) و پس از آن نامه هفدهم (بند ۲۰۵ - ۲۱۸) دیده می‌شود. در پایان آنها جملهٔ من مکاتیب عین‌القضات دیده می‌شود و در پایان این نامه چنین جمله‌ای نیست، انشای نامه نیز با دیگر نامه‌ها ناجور است.

۲ . رستگار است کسی که خود را پاک دارد و بیچاره است کسی که خود را بیالاید (قرآن ۹۱ شمس : ۹ - ۱۰).

است. اکنون می‌گویم که: پنج چیز است [که هر تلخی که در عالم بوده است از آن بیرون نیست و پنج چیز است][1] که هر شیرینی که در عالم بوده است و هست از آن پنج بیرون نیست. اما آن پنج اول که گفتیم کفر است و شرک است و نفاق است و بدعت است و معصیت؛ و آن پنج دیگر ایمان است. و توحید است و اخلاص است و سنیّت است و طاعت است. و از این پنج اوّل، بدین پنج ثانی پاک توان شد: از کفر به ایمان، و از شرک و نفاق به توحید و اخلاص، و از بدعت و معصیت به سنیّت و طاعت. و مادام که نفس خود را از این پنج بدین پنج پاک نکرده باشی بلکه آلوده کرده باشی و گذاشته باشی، طمع مدار که به عالم آخرت رستگاری یابی و الله اعلم.

---

۱. جملهٔ درون کروشه افزودهٔ مصحّح است.

۱۴۸[1]

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیمِ

۲۲۴ ـ ذکر وقایعی و سؤالاتی که منقول است از امامِ سعید شهید، عین‌القضات ابوالمعالی المیانجی ـ رحمة‌الله علیه ـ که به خواجه امام حجة‌الاسلام احمد غزالی، رضی الله عنه ـ نوشته است، و خواجه احمد جواب آن باز داده.

شرح واقعه‌ای که دیده بودم و سؤالی که کرده بودم:

یک بار دیدم که مرا گفتند: «احمد غزالی قرّةالعین محمد مصطفا ـ صلّی الله علیه و سلم ـ است. اگر بدو چیزی نویسی، القاب منویس که او را در عالم غیب بدین لقب خوانند.»

۲۲۵ ـ سؤال: سلامٌ علینا، در نون و الف که تعبیه بوده است؟ و در عِبادِاللّهِ الصّالِحینَ تعبیه کیست؟ و چون او را گفتند: «سَلامٌ عَلَیکَ»[2]، چون بود که گفت: سَلامٌ عَلَینا و نگفت: «سلامٌ عَلَیَّ؟»

سؤال: چون صلوات دهیم بر ملائکه و انبیا و اولیا، سرّ این صلوات دادن

---

۱ . این نامه از مجموعهٔ M به شمارهٔ ۳ بدینجا آورده شده است. آقای احمد مجاهد (قاسم‌زادهٔ پیشین) در مجموعه آثار احمد غزالی ص۴۶۴ و آقای نصرالله پورجوادی در مجموعه خود نیز آن را چاپ کرده‌اند.

۲ . قرآن ۱۹ مریم: ۴۶.

چیست؟ چون مقامات فریشتگان معلوم است و ترقّی را به آقدام ایشان راه نیست، و چون انبیا را ـ صلوات‌اللّه علیهم ـ از صلواتِ ما زیادتی نباشد، مقصود [از] صلوات بر هر قومی چه باشد؟

سؤال: أنا اوّلُ مَن تَنشَقُّ عنه الارضُ و لا فَخرَ[1] که مصطفا ـ صلی‌اللّه علیه و سلم ـ گفت چه معنی دارد؟

واقعه: شنیدم که مرا گفتند سرّ قَدر و اسم اعظم و امانت، هر سه، به هم رود. راست است یا نه؟ و معنی آن چه باشد؟

سؤال: آن چیست که شیخ ابوبکر بن عبداللّه[2] گفت ـ قَدَّس اللّه روحه ـ که واصلانِ راه معشوق و از ماندگان را در راهِ استقبال بینند؟

سؤال: این که مرید، گاه گاه در درون خود ریایی بیند با پیر خود چه بود، و اِزالت آن شرط است اگر خود می‌باید؟

۲۲۶ ـ واقعه: شیخ ابوالحسن خرقانی ـ رحمةاللّه علیه ـ سحرگاهی دیدم که چون زنان به طلق نشسته بود. او را گفتم: «زینهار، زینهارا ای شیخ، اگر تو را فرزندی آید من دیوانه شوم». جواب داد که «اگر مرا این کارْ ضرورت است. تو خواه دیوانه شو، خواه مشو».

واقعه: یک بار در پیش بیماری از خود غایب شدم. کسی از من پرسید که «حٓم عٓسٓقٓ[3] چه معنی دارد؟» من گفتم: ارضٌ بمکة. من این تفسیر هرگز ندیده بودم و نشنیده بودم. این حدیث یک بار دیدم که می‌گفتند: «... اصلی نیست که نمایش شیطانی است یا واقعهٔ رحمانی».

واقعه: یک بار دیدم که می‌گفتند در عالم غیب برای تو انگشتری می‌سازند نقش آن «یا حیُّ یا قَیّومُ، لاإلٰهَ‌إلاّأنتَ»[4]. این چه بود و این چه نقط است؟

---

۱ . مکرر ج ۲ بندهای ۵۶ و ۸۵ : من نخستین کَسَم که از پوستهٔ شکافته زمین بیرون آید، فخر هم ندارد.
۲ . شاید: «شیخ ابوبکر عبداللّه الطوسی» باشد ← بند ۴۵۴ ج یکم .
۳ . قرآن ۴۲ : ۱ و ۲.
۴ . قرآن ۳ : ۲.

۱۴۹[1]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

۲۲۷ ـ برادر عزیز کامل‌الدّولة و الدّین ـ اطالَ اللّٰهُ بَقاه و سَلک به سبیل السعادة القصوی. سلام و دعای من برادر و دوست بخواند، بداند که این مکتوب روز عاشورا یوم‌الخمیس[2] قبل الظهر نوشتم بر تربتِ فتحه. و بر سر تربت این ساعت پیرمردی نوشته‌ای از آن دوست به من داده، و در آن جا نموده بود که عزالدین ـ اعزّه الله بتوفیقه ـ نوشته‌ای به من داد و در آنجا گفته بودی که این وقفِ کامل بی‌مشورت و بی‌فرمان است؛ و هر چه بی‌فرمان بود، کردن و ناکردنِ آن متقارب بود.

۲۲۸ ـ ای دوست عزیز، بدان و آگاه باش! که این سخنی بس مُستکره است که کسی وقفی کند و سرای خود به خانگاه کند، آنگه عالِمی گوید که این وقف‌کردن

---

۱. این نامه ازروی تک نسخه M 66 به دلیل تک نسخه بودن، بدینجا آورده شده و باید پس از 65M نهاده شود، که در بندهای ۷۲۴ تا ۷۳۷ ج یکم چاپ شده است.

۲. دهم محرم که پنجشنبه باشد پس اول محرم سه‌شنبه است و بنا بر تقویم وستنفلد ـ قریشی چنین آغاز سال یا ۵۱۸ هـ = ۲۹ فوریه ۱۱۲۴ م است و یا ۵۲۳هـ = ۵ ژانویه ۱۱۲۹ م و گویا سال ۵۲۳ سال زندانی شدن و فرستادن قاضی به بغداد و نگارش «شکوی الغریب» و آزاد شدن و بازگشت به همدان و نگارش نامه ۹۸ باشد.

را وجود و عدم برابر است، این سخت شنیع بود. و سخنهای من چون سوابق و لواحقِ آن نداند، همه بدین نزدیک بود؛ و هر چه من در مکتوبات خویش نوشته‌ام به دوستان، اگر چه از سر بصیرتی نوشته‌ام، هرکسی فهمِ آن نتواند کرد؛ چه عالمهای عظیم بباید بُرید در راه خدا، تا کسی از آن سخنهای غامِض فَهم کند.

۲۲۹ - پنداری از عادت برخاستن آسان کاری است، و از شیطان ایمن بودن کارِ هر کسی است؟ هیهات! هیهات! تا در حَرم جای نسازی که «إنّا جَعَلنا حَرماً امِناً»[1] از شیاطین ایمن نگردی؛ و تا شیاطین را در درونِ تو مجال بود، سخنهای من علی ما هُو، فَهم نتوانی کردن. حقایق دینی را دریافتن موقوف دان بر آن که همهٔ راههای شیاطین را در نهادِ خود مسدود کنی لولا أنَّ الشَّیاطینَ یَحومُونَ عَلی قُلوبِ بَنی آدم لَنَظَروا الی مَلکوتِ السَّماءِ و الأرض.[2] چون راه ایشان در تو مسدود شد، بدانی که «نُری ابراهیمَ مَلَکوتَ السَّماواتِ و الأرضِ»[3] چه بود. دو نوشته در این باب به برادرم عزُّالدین - و فقه‌اللّهُ لِکُلِّ خیرٍ - نوشته‌ام، اعنی در این وقف که کردی، از او بخواه و بنویس و شب و روز تکرار می‌کن، که علمهایِ بسیار در آنجاست از علوم دینی.

۲۳۰ - و تو را نشاید، ای دوست، که با من دوال بازی کنی، و خود را به طبیب نه چنان نمایی که باشی؛ تو را زبان دارد العالِمُ بِمنزِلَةِ الوالِدِ:[4] هر چه از خود پنهان نداری باید که از من هم پنهان نداری؛ چه، اگر چیزی از من پنهان داری، دلیل نقصان طلب تو بود. یکی مصطفا را گفت: زَنَیتُ فَطَهِّرنی.[5] و یکی دیگر گفت: سَرَقتُ. و

---

۱. قرآن عنکبوت ۲۹ : ۶۷ک.

۲. ← بندهای ۱۴۰ ج یکم و ۷۱ ج سوم = اگر اهریمنان دل آدمی را فرا نگرفته باشند، آدمی ملکوت (=متافیزیک) آسمان و زمین را می‌دید.

۳. قرآن انعام ۶ : ۷۵.

۴. استاد جای پدر است.

۵. زنا کردم، مرا پاک کن (= حدّ بزن).

دیگری را گفت: هَلَکتُ و أهلَکتُ، و اقَعتُ أهلی فی نهارِ رمضان[1] در درون تو هر چه اوصاف بود، من در صحبت ذرّه ذرّه همه بدانم ابا خاطر. تا بنگویی که چون بدانم. تو را بباید گفت: اگر در تو بُخلی یاکبری یا عُجبی و حَسَدی یا حِقدی یا ریایی بود، من خود بدانم در صحبت به قراینِ احوال و تو بنتوانی دانستن از خود آن. امّا اگر تو مثلاً در روز رمضان نان خوری، این به هیچ قرینه نتوانم دانستن. اللّهم الاّ اذا کرشفت به.[2] و اگر معصیتی خاص بر جوارحی از جوارحِ تو رود؛ من چه دانم؟ و تا ندانم چون مُعالَجَت کنم؟ و چون تو پنهان کنی، این بتر از آن بود که هزار معصیت چنان بکنی که پنهان نداری.

۲۳۱ ـ ای دوست، این به سبب کاری می‌نویسم که جز به مشافهه نگویم تا ظنّی غلط بر تو راه نبرند. پنداری که تو بدانسته‌ای که چرا به فرمان زندگانی باید کرد؟ حاشا و کلاّ اگر این نقط تو را معلوم بودی، از این قال و قیل مُستغنی بودی؛ ولیکن نداری، و طلب نکنی. تو را که طلبِ علم باید کرد. و تو سرای خود وقف کنی ندانی که قَلیلُ‌الجَدوی[3] بود، الاّ که همّتی تو را مدد دهد، فَحینَئِذٍ «بوکِ دَبو»[4]. چه گویی، اگر کسی را مثلاً حُمّی الکَبد بود شاید که چشم را علاج کند؟ و اگر کسی را درد چشم بود شاید که گوش پاک؟ لاواللّهِ. لِکُلّ داءٍ دواءٌ.[5] صدقه‌دادن طاعتی بود، و نماز همچنین، و روزه. و کسی را که دارو باید خورد چگونه صابونی خورد؟ آن تندرست را سود دارد نه بیمار را. تو بیماری، صدقه‌دادن تو را چه سود؟

۲۳۲ ـ امّا اگر عموم عالَمیان بدانستندی که زندگانی چون می‌باید کرد و در هر وقتی چه بهتر از جمله حرکات و سکنات، همه صدّیقان بودندی؛ ولیکن تعذُّر این حدیث بیش از آن است که صدّیقان را به خود راه دهد، تا بر هزار محک نزنند از خبر

---

۱. = هلاک شدم و هلاک کردم، با همسرم در روزهٔ ماه رمضان نزدیک شدم.
۲. خدایا پاسخ نمی‌دانم مگر حدس بزنم!
۳. = کم سود.
۴. اصطلاح محلی همدان به روزگار قاضی.
۵. نه بخدا، هر درد را دارویی ویژه باشد.

و شرّ، «وَنَبلُوَکُم بِالشَّرِ وَ الخَیرِ فِتنَةً»[1] زینهار! زینهار! مخنّثان را خود اینجا راه نیست. من دوستِ توام نه دشمن تو. و اگر با تو آن گویم که تو را خوش آید دشمنِ تو بوده باشم نه دوست.

۲۳۳ ـ نصیحتی بشنو مُسلمانانه: خود را دریاب؛ و قزل را بس که پرستیدی، دستوری یافتی چرا تقصیری کنی درآمدنت؟ چند گویم که هرزه‌های شیطان را چندیدتری «اَلشَّیطانُ یَعِدُکُمُ الفَقرَ وَ یَأمُرُکُم بِالفَحشاءِ»[2]. فاحشتر از این کاری بود که تو را سال به پنجاه واگذرَد و تو هنوز بندهٔ مخلوقی مُدبر باشی؟ چرا خدمتِ کفشی نمی‌کنی تا تو را دولتی دست دهد؟ که اوّلین و آخرین در حسرتِ آن، همه بیرون رفته‌اند از این عالم.

۲۳۴ ـ تا کی گویم و چند نویسم؟ و تو می‌نویسی که چیزی نمی‌نویسی! و عربده نه به اندازه می‌کنی، ای دوست! مرا با تو مَثَل چنان است که بیماری صد بار از طبیبی بشنود که صَبر خور مثلاً، او نخورد. البته طبیب را دیگر با او سخنی نماند به هیچ وجه؛ زیرا که با او یک سخن است که صبر خورَد، دیگر سخنهای طبی او را بکار نیست و او، اعنی بیمار، شب و روز پیغام می‌فرستد به طبیب که پای از من باز گرفته‌ای و هیچ سخن نمی‌گویی و مرا هیچ نمی‌فرمایی عجباً از تو! می‌گویی: چیزی نمی‌نویسی. چه نویسم؟ که هر چه در راهِ خدا به کار آید در سلوک و دقایق وصول، همه به تو نوشته‌ام، آن را چه کردی؟ مگر افسانه می‌خواهی که بشنوی؛ مخنّثان بسیارند یکی را با دست کن تا هرزه‌هایی که مطلوب توست با تو می‌گوید، که ما را مهمتر از این کاری است.

۲۳۵ ـ و بدین قناعت نکردی که فرمان را خلاف کردی، دیگران را به اضطرار

---

۱ ـ قرآن: انبیا ۲۱ : ۳۵.

۲ ـ قرآن: بقره: ۲ : ۲۶۸ م = اهرمن دستور بدکاری می‌دهد و برای شما بینوایی آورد.

بر آن داشتی که به خلافِ فرمان برخاستند و بیامدند. لابد اگر قدرِ فرمان را در دلِ تو جایی بودی، آخر مشاورت کردی یا مثلاً که آمدنِ ایشان ضرورت می‌باید لِمصلحةٍ دنیویّةٍ.[1] اما دانی که ایشان به حکمِ فرمانِ تو نشسته باشند آنکه فرمانی قاطع نویسی که بباید آمدن. چه نویسم؟ تو از کجا و این سخنها از کجا؟ رو بازی کن که عاشقی کارِ تو نیست. اما کار ما نیست بازی کردن، و علی‌الخصوص در دین. و أعوذُباللّهِ مِن أن أحشُرَ فی زُمرةِ اقوامٍ یقول فیهمُ القرآنُ العَظیم:[2] «اتَّخذوا دینَهُم لَعباً وَ لَهواً»[3]. با تو گفتند: إعلَمُوا «أنّما الحَیاةُ الدُّنیا لَعِبٌ وَ لَهوٌ»[4]؛ این علم فرض است طلب کردن. و اگر به عراق نیایی، به خراسان باید رفتن، که اطلُبُوا العِلمَ ولو بالصِّینِ. هذا مضی. در خانگاه می‌باشم شب و روز، و چند چند کس را در آنجا نشانده‌ام. والسّلام، والحمدُللّهِ ربِّ العالمین و صلواته علی محمدٍ و آله.

---

۱. برای صلاح‌اندیشی سیاسی.

۲. به خدا پناه می‌برم از اینکه در لیست کسانی باشم که قرآن در بارهٔ ایشان چنین گوید:

۳. دین خود را بازیچه گرفته‌اند (انعام ۶ : ۷۰ م).

۴. بدانید که «زندگی دنیا بازی و سرگرمی است» (قرآن محمد ۴۷ : ۳۶).

۱۵۰[1]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ[2]

۲۳۶ ـ تا این غایت دو نوشته از آن عزیز رسید، و عجب مانده‌ام که دیرگاه است که او را از ما یاد نیامد. «وَاللّٰهُ غالِبٌ عَلی امرِهِ»[3] یقین است. نوشته بود که با مخدوم[4] خلافی طرفه افتاده است. ای جوانمرد، سخت بیخبری! باری، شکری می‌کن که به جای این واقعه چیزی بتر از این نبود، که از آن جانب با تو از کَرَمِ هیچ بنگذاشتند. به جلال و قدر او که اگر نه آنستی که فهم نتوانی کرد که مُختصر بینی، که باز نمودمی مصداق این دعوا. هیچ دانی که چه خواست بودن، و چرا نبود؟ مرضی یا جنونی هایل یا کاری از مشکلاتِ نوایب، یقین دانستم که بر راه توست؛ ولیکن و انَّ حُسنَ العَهدِ مِنَ الایمانِ.[5] عجباً! أفَلا یَرَونَ انَّهم یفتنونَ فی کُلِّ عام مَرة او مرَّتینِ ثم لایتوبُونَ ولاهُم یَذکَّرونَ.[6]

---

۱ . نامهٔ یکصد و پنجاهم. از روی تک نسخهٔ M ۷۳.

۲ . بسم ... الرحیم (تصحیح) بسم ... الرحیم و به نستعین M .

۳ . خدا بر کار خود چیره است (یوسف ۱۲ : ۲۱).

۴ . قاضی خرسند است که مرید را با مخدوم سلجوقی خلاف افتاده.

۵ . همانا بر پیمان بودن، از ایمان است.

۶ . آیا نبینند که در سال چند بار مرگ را می‌بینند و باز توبه نمی‌کنند و متذکر نیز نشوند.

۲۳۷ ـ اگر در این قدر اختصار کنند، عظیم نعمتی بود. ارجو که قدرش بدانی. «عَسی اَن تَکرَهُوا شیئاً وَ هُوَ خیرٌ لَکُم»[1]. پنداری که نعمت همه صحّت و توانگری بود، در فقر و مرض نعم باطن ندیدی، معذوری. «وَاسبَغَ عَلَیکُم نِعمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً»[2]. هرگز با تو غمزهٔ جان و دل رویای نکرد. ای سنگدل، شرمت باد! «انَّ الَّذینَ آمَنوا ثُمَّ کَفَروا ثُمَّ امَنوا ثُمَّ کَفَروا ثُمَّ اَزدادُ واکُفراً»[3]. انشاالله که هنوز بدان حدّ نرسیده است، که «لَم یَکُنِ اللّهُ لِیَغفِرَلَهُم وَ لالِیَهدیَهُم سَبیلاً»[4]. میان هرکسی و خدا حدّی محدود است که می‌فزاید و نکاهد، که گناه می‌کند و از آن جناب مغفرت به استقبال می‌فرستد، تا آنگاه که بدان حدود رسد که با او گویند: اِذهَب فلا غَفَرتُ لک أبداً.[5]

۲۳۸ ـ گیرم که از خدا تو را یاد نیاید، که دلت سیاه شد به ظلمت، باری مرگ را چون فرامش کردی؟ پنداشتی که تو را در میانِ آدمیان خصوصی هست که مَلِکُ‌المَوت را بر تو گذری نخواهد بود؟ از بهر که دین خود را به باد بردادی؟ ای به هیچ همه چیز بفروخته، «اشتَرَوا الضَّلالَةَ بِالهُدی فَما رَبِحَت تِجارَتُهُم وَ ما کانُوا مُهتَدینَ»[6]، «مَثَلُهُم کَمَثَلِ الَّذی استَوقَدَ ناراً فَلَمّا أضاءَت مَا حَولَهُ ذَهَبَ اللّه بِنُورِهِم وَ تَرَکَهُم فی ظُلُماتٍ لایُبصِرونَ»[7]، «صُمٌّ بُکمٌ عُمیٌ فَهُم لایَرجِعُونَ»[8]. معذوری، اگر چنانکه عذرت قبول کنند انگار که به درجهٔ کمال رسیدی. و هیهات! کاشکی بدانسته بودی که او در چیست. به دو تا نان که تو در شبانه‌روزی بخوری اگر سعادتِ ابدی و حیاتِ طیبه را بر باد ندهی هم روا بود.

۲۳۹ ـ چه گویم؟ و چه نویسم؟ چند پندت دهم؟ ع کَفی بِالموتِ واعظاً.[9]

---

۱. قرآن. بقره ۲ : ۲۱۶ م.
۲. قرآن. لقمان ۳۱ : ۲۰ ک.
۳. قرآن. نساء ۴ : ۱۳۷ م.
۴. قرآن. نساء ۴ : ۱۳۷ م.
۵. = برو! که هیچگاه نخواهمت بخشود!.
۶. قرآن. بقره ۲ : ۱۶ م.
۷. قرآن. بقره ۲ : ۱۷ م.
۸. قرآن. بقره ۲ : ۱۸ م.
۹. مرگ برای پند بس است.

ممکن است که تو تا یک هفتهٔ دیگر نمانده باشی. با خود بیندیش. تو را کدخدا شرفشاه و عمر و زید چه سود؟ و کاشکی چون سود نبود زیان نبودی. تو را فهم مانده نیست، که دلِ خود را به ظلماتِ ذُنُوب کورکرده‌ای. موعظه را چه سود دارد؟ «وَلَو سَمِعُوا مَااستَجابُوا لَکُم»[1]. چرا چنین بود؟ «اَصَبناهُم بِذُنوبِهِم»[2]، به گناهانشان بگرفتیم، «وَ طُبِعَ عَلی قُلوبِهِم فَهُم لایَفقَهُونَ»[3] از چه افتاد این طبع؟ گفت: «بَل رَانَ عَلی قُلُوبِهِم ماکانُوا یَکسِبُونَ»[4]، ثمرهٔ کسب ایشان است دین، و طبع دل ایشان «وَ ما ظَلَمَهُمُ اللّهُ وَ لکِن کانُوا انفُسَهُم یَظلِمون»[5].

۲۴۰ ـ با تو کَرَمی عظیم کردند، و چندین بار بگریختی و به لطف تو را باز آوردند نه از راه قهر، به زمامِ لطف نه به سلسلهٔ قهر و بلا و محنت:

برگشت سر زلف چو مار خاکی　　　روزی به سر اندر آید از چالاکی

«قُل أَبِاللّهِ وَ ایاتِهِ وَ رَسُولِهِ کُنتُم تَستَهزِؤُنَ»[6]؟ چه گویی؟ مرا در این که می‌گویم متّهم می‌دانی؟

هَوا ناقَتی خَلفی و قُدّامی الهَوی　　　و اِنّـــی و اِیّـــاها لَـــمُختَلِفانِ[7]

۲۴۱ ـ خود را متهَم دار و بس! «اِنَّ الشَّیطانَ لَکُم عَدُوٌّ»[8] چند گویم و چند نویسم؟ «وَ نَصَحتُ لَکُم وَ لکِن لاتُحِبُّونَ النّاصِحینَ»[9]. چند گویم و چند نویسم؟ چون مرگ در راه آید ـ والعیاذُ بِاللّهِ ـ آن به که گریخته نباشی، اگر چه به هرگونه که باشی محابا نکنند. «انَّ المَوتَ الَّذی تَفِرّونَ مِنهُ فَاِنَّهُ مُلاقیکُم ثُمَّ تُرَدُّونَ الی عالِمِ الغَیبِ وَالشَّهادَةِ فَیُنَبِّئُکُم بِماکُنتُم تعمَلُونَ»[10]. هر چه کرده باشی، ذره ذره با تو نمایند.

---

۱. قرآن. فاطر ۳۵ : ۱۴ ک.
۲. قرآن. اعراف ۷ : ۱۰۰ م.
۳. قرآن. توبه ۹ : ۸۷ م.
۴. قرآن. مطففین ۸۳ : ۱۴ ک.
۵. قرآن. نحل ۱۶ : ۳۳ ک.
۶. قرآن. توبه ۹ : ۶۶ م.
۷. این شعر در بندهای ۵۷۶ ج یکم و ۷۹ ج سوم نیز آمده است.
۸. قرآن. فاطر ۳۵ : ۶ ک.
۹. قرآن. اعراف ۷ : ۷۹ ک.
۱۰. قرآن. جمعه ۶۲ : ۸ م.

«وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً»[1]. و تو در تمنا که: کاشکی یک نفس از مشاهدهٔ اِدبار خود غافل توانستی شدن. «وَ ما عَمِلَت مِن سُوءٍ تَوَدّ لَو اَنَّ بَینَها وَ بَینَهُ أَمَداً بَعید»[2].

۲۴۲ ـ جوانمردا، تاکی در خدمتِ شرفشاه؟ چرا خدمت خدا نکنی که تو را و شرفشاه را از قطرهٔ آب بیافرید؟ «انَّ الَّذینَ تَعبُدُونَ مِن دُونِ اللّهِ لایَملِکُونَ لَکُم رِزقاً فَابتَغوا عِندَاللّهِ الرِّزقَ»[3]، «انَّ الَّذینَ تَدعُونَ مِن دُونِ اللّهِ عِبادٌ اَمثالُکُم»[4]. پنداری که به دست شرفشاه چیزی هست؟ «لایَملِکُونَ لِانفُسِهِم نَفعاً وَ لاضَرّاً»[5]. با تو چه تواند کرد؟ هذا مضی.

۲۴۳ ـ شرم نداری که عُمر عزیز خود خرج می‌کنی در طلب شهوات؟ «یَتَمَتَّعُونَ وَ یأکُلُونَ کَما تَأکُلُ الانعامُ»[6]. با بهایم همکاسه بودن چه هنر است؟ «اعبُدُوا رَبَّکُمُ[7] الَّذی خَلَقَکُم»[8]. او خود روزی فرستد. بر او اعتماد نیست؟! می‌گوید: «وَ ما مِن دابَّةٍ فِی الارضِ الاّ عَلَی اللّهِ رِزقُها»[9]. شرم دار! بر ضمانِ مخلوقی من نُطفَةٍ قَذِرَةٍ[10] اعتماد کنی، و بر ضمانِ ربُّ‌الارباب و مسبِّبُ الاسباب و خالقُ الارضِ والسَّماوات اعتماد نکنی؟! از جهل خود سیر نگردی؟!

۲۴۴ ـ چرا طلب آن علم نکنی که تو را به چه مشغول می‌باید بودن؟ می‌پنداری که مُهمل خواهی بود؟ «أَیَحسَبُ الانسانُ أن یُترَکَ سُدیً»[11]؟، اَلَم یَکُ

---

۱. قرآن، کهف ۱۸ : ۴۹ ک.
۲. قرآن، عمران ۳ : ۳۰ م.
۳. قرآن، عنکبوت ۲۹ : ۱۷ ک.
۴. قرآن، اعراف ۷ : ۱۹۴ ک.
۵. قرآن، رعد ۱۳ : ۱۶ م.
۶. قرآن، محمد ۴۷ : ۱۲ م.
۷. ربّکم (قرآن امروزین) متن نامه‌ها : اللّه.
۸. قرآن، بقره ۲ : ۲۱ م.
۹. قرآن، هود ۱۱ : ۶ ک.
۱۰. قاضی در بند ۵۱۹ ج دوم نیز سلطان محمود سلجوقی (ز ۴۹۷ ـ جلوس ۵۱۱ م ۵۲۵) را با نام آشکار با عبارت «من نطفة قذرة» توصیف نموده است.
۱۱. قرآن، قیامة ۷۵ : ۲۶ ک.

نُطفَةً مِن مَنّيٍ یُمنی»[1]، «انّا خَلَقنَاالانسانَ مِن نُطفَةٍ اَمشاجٍ نَبتَلیهِ فَجَعَلناهُ سمیعاً بَصیراً»[2]. اگر سمعت واستانند یا دست یا پا، شرفشاه کجا به فریادِ تو رسد؟ به وقت مرگ تو را و خود را که دست گیرد؟ تا وقتِ مرگ غافل خواهی بودن؟ «أَلَم یَأنِ لِلَّذینَ آمَنوا اَن تَخشَعَ قُلوبُهُم لِذِکرِاللّهِ وَ ما نَزَلَ مِنَ الحقِّ؟»[3].

۲۴۵ ـ جوانمردا، نصیحت ازلی گوش کن! «وَ لا تَکونُوا کَالَّذینَ نَسوااللّه»[4]، «وَ لا تَکونُوا کَالَّذینَ قالُوا سَمِعنا وَ هُم لایَسمَعُونَ»[5]، «انَّ شَرَّ الدَّوابِّ عِندَاللّهِ الصُّمُّ البُکمُ الَّذینَ لایَعقِلُونَ»[6]. صلحی باز کن پیش از آنکه در حسرت صُلح واتو[7] گویند: این هرگز نبو. انک نبو نوینی.[8] ترکت الریّ بالرّی. «ارجِعُوا وَراءَکُم فَلتَمِسوا نُوراً»[9] بیش از این می‌خواهی که تو را محل آن بود که از جناب لم‌یزل با تو خطاب کنند: «اتَّقُوااللّهَ»[10]. اگر سلطانِ وقت با تو شبی خلوتی سازد، مگر از شادی وجودت برخیزد؛ چرا طلبِ آن نکنی که سلطان السّلاطین و مالِکُ الملوک هر شب با تو می‌گوید و تو می‌شنوی؟

۲۴۶ ـ ای به هیچ چیز فریفته شده، ای در جوالِ ابلیس مانده، ای در دستِ شهوتِ بطن و فرجْ اسیر گشته، ای ادبار و شقاوت تو را به غوغا و غرور تمنّای فاسد داده، ای عمر عزیز خود را در سرِ لَهو و تُرّهات کرده، ای خود را و خدا را فراموش کرده، ای در خوابِ غفلت خوش خفته! اَوَ ما حانَ أن تَستیقِظَ؛ الرَّحیلُ الرَّحیلُ![11]

---

۱. قرآن، قیامه ۲۷ ک.
۲. قرآن، انسان ۷۶ : ۲ م.
۳. قرآن، حدید ۵۷ : ۱۶ م.
۴. قرآن، حشر ۵۹ : ۱۹ م.
۵. قرآن انفال ۸ : ۲۱ م.
۶. قرآن، انفال ۸ : ۲۲ م.
۷. واتو (تصحیح) و با تو M.
۸. گویا لهجهٔ محلی همدانی روزگار قاضی باشد؛ آن هرگز نبود، آنکه نبود نبینی.
۹. قرآن، حدید ۵۷ : ۱۳ م.
۱۰. قرآن، بقره، ۲ : ۲۰۳ م.
۱۱. آیا هنوز هنگام بیداریت نرسیده است، کاروان برفت.

۲۴۷ـفردا که عیاران همه جوشن‌پوشند   آنِ تـو بـه بـازار بـرند و بـفروشند

و تو فریاد می‌کنی: «یا حَسرَتی عَلی ما فَرَّطتُ فی جَنبِ اللّهِ»[۱]، «یا لَیتَنی لَم اَتَّخِذ فُلاناً خَلیلاً»[۲]، «اَلأَخِلاءُ یَومَئِذٍ بَعضُهُم لِبَعضٍ عَدُوٌّ الاَّ المُتَّقینَ»[۳]. اگر آمدی، مَرحبا! سگ بسته و درّ باز، هم خانه تو را است؛ و اگر نه، شبِ ادبارت خوش باد! و کسحان من یحسدک.[۴] «وَ مَن کَفَر[۵] فَانَّ اللّهَ غَنیٌّ حَمیدٌ». اگر تو را از او بگریزد، او را نیز این همه حاجت نیست به تو. و فَقَکَ اللّهُ ایّها الاخُ و ایّانا لما یُحبُّ وَ یرضی، و لا جعلنا من عِبادهِ المَطرودینَ.[۶] این دعا پیوسته می‌گوید: اللّهم ارحَم عَبدکَ المطرُودَ.[۷] و ما را نیز به دعا یاد دارد. سلامِ کاملِ الدوله ابومنصور برساند و بگوید که هم امروز نامهٔ مُفرد نوشته بودم. و هذِهِ اللُّمعاتُ صَدَرت یومَ الاحدِ للیلتَینِ خَلتا مِن عید الاضحی.[۸] والسّلام. والحمدُللّهِ رَبِّ العالَمینَ.

---

۱. قرآن زمر ۳۹ : ۵۶ ک.

۲. قرآن فرقان ۲۵ : ۲۸ ک.

۳. قرآن. زخرف ۴۳ : ۶۷ ک.

۴. بیچاره کسی است که به تو رشک برد.

۵. من کفر (قرآن لقمان ۳۱ : ۱۲ ک) فان اعرضوا (متن نامهٔ ۱۵۰ عین‌القضات).

۶. خداوند، تو برادر و مرا به آنچه خواست او است موفق بدارد و ما را در میان بندگان رانده شده مداراد.

۷. خدایا بر بندهٔ رانده شده‌ات رحم کن!

۸. این واژه‌های درخشان در یکشنبهٔ دو شب گذشته از عید قربان نوشته آمد. چون تاریخ این نامه یکشنبه ۱۲ ذیحجه است پس اول ذیحجه چهارشنبه بوده و بنابر تقویم وستنفلد ترجمهٔ قریشی دو سال ۵۱۶ و ۵۲۴ این ویژگی را داشته، پس نامهٔ ۱۵۰ در یکی از این دو سال نوشته شده است و سال ۵۲۴ که یک سال پیش از شهادت او است با مضمون نامه سازگارتر می‌نماید.

۱۵۱[1]

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم[2]

۲۴۸ ـ سلام و دعا می‌رسانم آن عزیز را ـ اعزّه اللّهُ برضاه ـ و مشتاق می‌باشم. امروز، که چهارشنبه است، بین‌الظهر و العصر مراقب باشد که دعا مستجاب بود. جابربن عبداللّه الانصاری می‌گوید: ما سألت اللّهَ حاجةً یوم‌الاربعاءِ بین‌الظهر و العَصرِ الاّ استجاب لی. و جماعت راگفتم که بر سَر تربتها روند، تا او نیز مددی دهد؛ که جَمعُ الهِمَم له تأثیرٌ عظیمٌ،[3] «و لِکُلِّ أجَلٍ کِتابٌ»[4]. ای دوست، دل خوش دارا هر چه رنج دنیاست راحتِ آخرت است. و این فراموش مکن که مصطفا ـ صلعم ـ می‌گوید: اذا ارادَ اللّهُ أن یتحِفَ عبداً قیَّض لَه مَن یَظلِمُه.[5] و انَّ فی الجنَّةِ غُرَفاً من صِفَتها کیت و کیت کما وَرَدَ فی الخَبرِ و لاینالُها الاّ بایذاءٍ یُصیبُهٗ من الخَلق.[6]

۲۴۹ ـ عزیزی به نزدیک خدا چون عثمانِ عفّان، که مصطفا در حق او گوید:

---

۱ . از روی تک نسخهٔ M 77.

۲ . بسم ... الرحیم تصحیح، بسم ا... الرحیم و به نستعین M.

۳ . فراهم شدن چند همت تأثیر بزرگ دارد. ۴ . قرآن. رعد ۱۳ : ۳۸ م.

۵ . هر گاه که خدا بخواهد به کسی نیکی کند کسی را برمی‌انگیزد تا به وی ستم کند.

۶ . در بهشت خانه‌هایی چنین و چنان هست که در حدیث‌ها آمده است و کس بدان نتواند رسید مگر ستم مخلوقان ب[illegible] رسیده باشد.

انّ عُثماناً سألتُه حاجَةً سِرّاً فقضا هالی سِرّاً فاستوهَبتُ من اللّه حِسابَه.[۱] و این آن روز گفت که علی گفت: یا رسول‌اللّه! مَن اوّلُ مَن یُحاسَب من هذهِ الأمة؟[۲] مصطفا ـ صلعم ـ گفت: ابوبکر. علی گفت: ثم من، یا رسول‌اللّه؟[۳] گفت: ثُمَّ عُمَر. علی گفت: ثُمَّ مَن؟ گفت: ثم أنت. او گفت فأینَ عثمان؟[۴] گفت: انَّ عثماناً سألتُه حاجةً سرّاً کما ذکرت. و در جیش العسرة[۵] صحابه را هیچ نقصی نماند. مصطفا بر منبر شد و تحریضی کرد بر صدقه که کسی بدهد تا بخرج کنند. عثمان برخاست و گفت: یا رسول‌اللّه مائةُ بَعیرٍ بالجلاسِها اقتابِها.[۶] مصطفا ـ صلعم ـ دیگر بار تحریض کرد. هم عثمان برخاست و گفت: ثَلاثمایةِ بَعیرٍ بأجلاسِها و اقتابها.[۷] محمد ـ صلعم ـ فرود آمد و سه بار گفت: ما ضرَّ عثمان ما عمِلَ بَعد هذا.[۸] بزرگی چون عثمان بدان حال، معاملتی کنند با او به جماعتی که از اهل قبله باشند و این مناقب از مصطفا در حق او دیده و شنیده. در این اسرار بسیار بود؛ اما هرکسی در عجایبِ تقدیر ایزدی راه نبرد. للّهِ الطافٌ خَفیّةٌ.[۹]

۲۵۰ ـ و در قصهٔ یوسف نگاه می‌کن! کودکی نابالغ را برادران به چاه اندازند[۱۰] بی هیچ گناهی، و پدری پیر پیغمبر را بسوزند، آنگاه او را از چاه برآورند و به بندگی بفروشند، و آنگاه زلیخا را فتنهٔ راهِ او سازند؛ و بعد از اللّتَیا و الّتی که «وَ هَمَّ بِها لَولا ان

---

۱. از عثمان در پنهان خواهشی کردم و او پنهانی برآورد. پس من از خدا خواستم حساب او را به من واگذارد!
۲. ای پیامبر خدا از میان این امت کی نخستین بار حسابرسی می‌شود؟
۳. سپس کی ای پیامبر!
۴. پس عثمان کجا است؟
۵. داستان جیش العُسرة ـ در صحیح بخاری: اجاره ـ ۵، وصیّت: ۳۳، فضائل ۷، و در صحیح مُسلم: ایمان ۸، ترمذی، مناقب ۱۸، فتن ۱۰، حنبل ۱ : ۵۶ و... (المعجم المفهرس و نسنگ بریل ۱۹۳۶م).
۶. ای پیامبر! صد شتر می‌دهم با افسار و زین.
۷. سیصد شتر با افسار و زین.
۸. از این پس هیچ گناه به عثمان زیان ندهد.
۹. خدا ریزه‌کاری‌های پنهان دارد.
۱۰. برای این گونه افسانه‌های اعجازآمیز جهودان و تاثیر آن بر عین‌القضات ن.ک. عنوان آشفتگی گنوسیسم در سدهٔ ششم ص۸۴ به بعد.

رای بُرهانَ رَبِّهِ»[۱]، آنگاه عصمت ایزدی دست گیرد؛ و کودکی درگهواره به آواز آرند که «وَ شَهِدَ شاهدٌ مِن اهلِها»[۲]، و شوهرش را معلوم شود و عالَمیان را که یوسف را گناه نبود، «انَّهُ مِن کَیدِکُنَّ انَّ کَیدَکُنَّ عَظیمٌ»[۳]، و آنگاه عالمیان این افسانه بگویند که «امرَأةُ العَزیزِ تُراوِدُ فَتاها عَن نَفسِهِ»[۴]، و دیگر «اَرْسَلَتْ الَیهِنَّ»[۵] تا آنجا که گوید: «وَ قَطَّعْنَ أیدیَهُنَّ» و «ما هذا بَشراً». پس از این زلیخا را حال به جایی رسد که با زنان مصر گوید: «فَذٰلِکُنَّ الَّذی لُمتُنَّنی فیهِ وَ لَقَد راوَدتُّهُ عَن نَفسِهِ»[۶]، «وَ لَئِن لَم یَفعَلْ ما آمُرُهُ لَیُسجَنَّن»[۷]. ای عزیز، نیک تأمل کن. زنِ حلاِ مرد شرم دارد که با خلق صریح بگوید که «لَئِن لَم یَفعَل ما آمُرُهُ لَیُسجَنَنَّ»[۸] ولیکن ع: در عشق بسی فتد چنین شیب و فراز. شعر:

عشق آورد به بندِ گران پای بخردان   عشق اندر آورد سرِ گردنکشان به زیر[۹]

۲۵۱ - پنداری احسنُ القِصَص اندک سخنی است؟ به جلال و قدر خدا که مردان را هر اشکال که در راه خدا بیفتد، همه از قصهٔ یوسف حل شود. «مَا کانَ حَدیثاً یُفتَریٰ وَ لٰکِن تَصدیقَ الَّذی بَینَ یَدَیهِ وَ تَفصیلَ کُلِّ شَیءٍ»[۱۰]. چون گویند: «تَفصیلَ کُلِّ شَیءٍ»[۱۱]، می‌دان که چون بود؛ ولیکن قرآن که داند؟ «انَّ قَومی اتَّخَذُوا هذا القُرآنَ مَهجُوراً»[۱۲]. شَوِّرِ[۱۳] القرآن فَفیه عِلمُ الاوَّلینَ و الاخَرینَ.[۱۴]

۲۵۲ - والمقصود؛ این همه عجایب از یوسف بدیدند و این همه بلا از تقدیر

---

۱. قرآن، یوسف ۱۲ : ۲۴ ک.
۲. یوسف ۱۲ : ۲۶ ک.
۳. قرآن، یوسف ۱۲ : ۲۸ ک.
۴. قرآن، یوسف ۱۲ : ۳۰ ک.
۵. قرآن، یوسف ۱۲ : ۳۱ ک.
۶. قرآن، یوسف ۱۲ : ۳۱ ک.
۷. قرآن، یوسف ۱۲ : ۳۲ ک.
۸. قرآن، یوسف ۱۲ : ۳۲ ک.
۹. تکرار بند ۱۹۳ ج یکم.
۱۰. قرآن، یوسف ۱۲ : ۱۱۱ ک.
۱۱. قرآن، یوسف ۱۲ : ۱۱۱ ک.
۱۲. قرآن، فرقان ۲۵ : ۳۰ ک.
۱۳. شوِّرِ (تصحیح است) ثور M.
۱۴. با قرآن رای زنی کن که دانشهای پیشینیان و پسینیان در آن است.

بدو نمودند، و آنگه «ثُمَّ بَدالَهُم مِن بَعدِ ماراَوُا الآیاتِ لَیَسجُنُنَّه حَتّی حینٍ»[1]. اگر هزار مجلّد در عجایب این قصه بگویند و بنویسند هنوز قطرةٌ مِن بحر بود و به عاقبت «اِنَّ رَبّی لَطیفٌ لِما یَشاءُ»[2]. کارِ ما خود از این قیاس نشاید کرد. امّا اِنشاءَاللّه که کفّارتِ گناهان بود که گناه مرا کفاره پدید نیست. اَستغفِرُاللّه لِجمیعِ ذُنوبی فَانَّه لایَغفِرُ الذُّنوبَ غَیرهُ.[3] او نیز همین دعا می‌گوید، و دِلِ خوش دارد که مگر به آخر آید به خیر. واللّه بکرمِهِ یَتجاوز عَنّا وَ یحسنُ خلاصَنا.[4]

۲۵۳ ـ اما دل خوش دارد و به دعا مشغول شود؛ و روز آدینه، اگر خواهد، به شهر رود و نماز به جامع برد و گرمابه بکند؛ و اگر هم باز جای آید اولیتر؛ واللّه اعلم. و کسی را آنجا می‌خواند تا تنها نباشد؛ اگر دوستان خواند و اگر از خانه کودکان و همشیره را هم روا بود، تا دلش خوش بود. از شنوده خبر نمی‌دهم که بر آن اعتماد نیست، امّا امید خیر هست. واللّه اعلم، والسلام.

۲۵۴ ـ لِلّه الطافٌ،[5] او آدینه هزار بار بگوید که سُبحانَ لااِلٰهَ‌اِلاّأنت، یا حنّان یا منّان، یا بَدیعَ السَّماواتِ و الأرضِ، یا ذَالجلالِ و الاکرامِ.[6] دویست بار در وقت طلوع بگوید و دویست بعد صَلاة الضُّحی،[7] و دویست بار فیما بین الأذان و الاقامة، و دویست بعد الصَّلاة، و باقی وقت الغروب؛ و به آخر، صلوات بدهد و بگوید: اللّهم یَسِّر لَنا فَرَجاً و مَخرجاً لطیفاً یا مُیَسِّر کلِّ عَسیرٍ.[8] و هر بار که ابتدا خواهد کرد بگوید: بسم‌اللّه الرّحمن‌الرّحیم. الحمدُللّهِ ربِّ العالَمینَ و صَلواتُهُ عَلی مُحمّدٍ و آلِهِ

---

۱. قرآن، یوسف ۱۲: ۳۵ ک.
۲. قرآن یوسف ۱۲: ۱۰۰ ک.
۳. از خدا بخشایش خواهم که جز او بخشایشگر نباشد.
۴. خدا به کرم خود از ما بگذرد و ما را به خوبی رها کند.
۵. خدا مهربانی‌ها دارد.
۶. منزّه باشی که جز تو خدایی نیست ای مهربان! ای منّت گذار! ای آفرینندهٔ آسمان و زمین! ای باشکوه وبزرگوار!
۷. نماز چاشتگاه.
۸. خدایا! راهِ ما آسان ساز! ای آسان‌کنندهٔ هر دشوار!

اجمَعینَ.[1] پس آغازکند که سُبحانَک لااِلٰهَاِلاّ أنت، یا حنّان یا منّان[2]. والسَّلامُ. و اگر به شهر باشد وقت غروب، با طاهر به گورستانِ بزرگ رود. والسّلام. والحمدُللّهِ ربِّ العالمین. و صلواتُهُ علی مُحمدٍ و آله.

۱. بنام خدای بخشنده و مهربان. سپاس خدای جهانیان را و درود او بر محمد و آل او همگان.

۲. منزه باش!که خدایی جز تو نباشد، ای مهربان و منّت نِهْ والسّلام.

۱۵۲[1]

بسم الله الرّحمن الرّحیم[2]

۲۵۵ ـ اخی و عزیزی و قرةُ عینی ـ أطالَ اللّهُ بقاهُ و سَلَک بِه سَبیلَ السَّعادةِ القُصوی[3] ـ مخصوص است به دعا و ثنا؛ و آرزومندی از حدّ وصف بگذشت. و اللّه یُسَهِّلُ اسبابَ الملاقاتِ بفضله و کَرَمه.[4] ای جوانمرد، مگر با فراق خو کردی و با او فراساختی که امروز سی و چهارم است تا برفته‌ای، و تقدیر عوایق پیش آرد پیاپی. و همانا اگر به هیچ گونه اشتیاقی بودی آن عوایق را پی توانستی کرد.

۲۵۶ ـ هیچ دانی که: لایَرُدُّ القَضاءَ الاّ الدعاءُ[5] چه بود؟ حقیقتِ دعا این بود که درون کلیّت روی با کار می‌کند، ضرورت است در سنّتِ الهی که مطلوب نیز روی با طالب کند. الدعاءُ والاجابَةُ تَوأمانِ[6] این بود. احادیث بدان می‌نویسم که اگر صرفِ سخنانِ خود نوشتمی بودی که خاطر به رهزنی برخاستی. از بزرگانِ حکما

---

۱. از روی تک نسخه M۸۱.

۲. بسم ... الرحیم (تصحیح) بسم ... الرحیم و به نستعین M.

۳. برادر عزیز و نور چشمم؛ که عمرش دراز باد، و خدایش به راه خوشبختی ابدی براد.

۴. خدا وسیلهٔ دیدار را به کرم خود آسان نمایاد.

۵. فرمان خدا را جز دعاء نمی‌گرداند.

۶. خواهش و پذیرش دوقلویند.

یکی چنین گفته است که اصواتُ الدَّعواتِ إذا ارتَفَعَت من [الهیاکِلِ][1] حَلَّت ما عَقَدتْه الافلاکُ،[2] همان است [که] لایَرُدُّ القَضاءَ الاّ الدُّعاءُ.[3]

۲۵۷ ـ جوانمردا، یقین دان که افعال جز از نفوس در وجود نیاید. اجسام را قوّت هیچ فعل ممکن نیست، چون کارها را حکمِ ازلی در نفوس بست. بدان که باران نیاید تا ارادتی در مَلَکُ المَطَر[4] پیدا نیاید، و هوا تجنبد تا مَلَکُ الریح[5] نخواهد، و افتاب حرکت نکند تا مَلَکُ الشمس[6] را ارادتی نبود، همچنانکه بسم‌اللّه‌الرّحمنِ الرَّحیمِ مثلاً بر کاغذ پیدا نگردد تا ارادتی در نفْسِ آدمی پیدا نگردد. و مُقَیَّدانِ به قیود علایقِ شهواتِ محسوس چنان دانند که این بِسمِ‌اللّه قلم و دست نوشت و برخاستگانِ از این عالَم دانند که سبب پیدا گشتن آن ارادتی بود در نَفْسی. حدیثِ برف و باران همچنین دان. آفتاب را با حرکت چه کار، اگر نه آن بود که نفْسِ محرّک او را درجنبانَد. مصطفا ـ صلعم ـ از این نقطه چنین خبر دهد که چندین هزار مَلَک آفتاب را به سلاسل می‌کشند.

۲۵۸ ـ اکنون اگر قلم برداری که بِسمِ‌اللّه نویسی، مثلاً، چون کسی گوید: منویس و ننویسی، گویند این ارادت سببِ ابطال آن ارادت بود، و این رواست؛ و اگر نه این بودی، تو بسم‌اللّه بنوشتی. و نوعی دیگر بود که به قهر قلم از تو بستانند تا

---

۱. متن خوانا نیست.
۲. آهنگ دعا چون از هیکل برآید گره‌ها را که فلک بسته بود بگشاید.
۳. مکرر بند ۵۶۵ ج یکم: فرمان خدا را جز دعا باز نگرداند.
۴. رب النوع باران است و انواع دگر که از آن به ملک موکّل بر هر یک، یا نفس فراوان هر یک از آنها تعبیر شده است.
۵. رب النوع باد است و انواع دگر که از آن به ملک موکّل بر هر یک، یا نفس فراوان هر یک از آنها تعبیر شده است.
۶. رب النوع آفتاب است و انواع دگر که از آن به ملک موکّل بر هر یک، یا نفس فراوان هر یک از آنها تعبیر شده است.

ننویسی. و در نوعی دیگر بود که نفسِ او نخواهد که نویسی [پس] تو ننویسی، بی‌آنکه او به دست حرکتی کند یا به زبان. کارهای این جهانی را همه در ملائکه بسته‌اند؛ ولیکن نفوسِ بشری را ممکن است که ایشان را از مقتضیِ ارادت باز دارند، امّا طَوعاً و امّا کَرهاً.[1] بیت:

گر چرخ به کامِ ما نگردد   چنبرش ز هم فرو گذاریم

غافلانِ عاقلان[2] این را هرزه دانند؛ امّا در نفوسِ آدمیان این قوّت ممکن‌الوجود است.

۲۵۹ ـ مثال ظاهر را در این معنی گوش دار. چون آدمی سقفی کند تا حجابی بود میان آفتاب و دیوار، آخر ارادتِ آدمی سببی است که دیگر شعاعِ آفتاب بر آن دیوار نیفتد. مَلَکُ الشمسِ[3] را از مقتضیِ ارادتِ خود بازداشتن چنین بود. ع: لَو صحَّ مِنکَ الهَوی اُرشِدتَ لِلحَیَلِ.[4] جوانمردا! به جلال و قدر خدا که مردانی باشند که کمندِ همّت در کنگرهٔ عرش افکنند. لو أقسَم علی اللّهِ لابَرَّهُ،[5] آخر فتویِ مصطفا است. مگر نشنیده‌ای که «وَلا تَکُونُوا کَالَّذینَ قالُوا سَمِعنا»[6]؟ درست دان که چون اشتیاق به کمال بود، موانع تقدیر چندین ویرانی نتواند کرد. باورت نبود، بر قدر عقلِ مختصر و فهمِ مُزوَّر خود گوش دار. اگر اشتیاق به کمال بود، برخیزد و بباید مهمّات را فضلاً عن الفضولات، مُهمل فرو گذارد. پس اگر در راه، مثلاً، سلطانی به قهر او را باز دارد، هم دلالت بر نقصانِ اشتیاق بَرَد و الاّ نتوانستی باز داشتن. نظم:

اندر رهِ عاشقی چنان باید مرد   کز دریا خُشک آید و از دوزخ سرد[7]

ندانم تا آن کس که این گفت، دانست که چه گفت یا نه.

---

۱. یا داوطلبانه، یا با زورا!
۲. اهل علم ظاهری.
۳. ربّ النوع آفتاب است و انواعِ دگر که از آن به ملک موکّل بر هر یک، یا نفسِ فراوان هر یک از آنها تعبیر شده است.
۴. اگر عشق تو راستین بود گره‌گشایت خواهد شد.
۵. هر گاه خدا را سوگند دهد روا خواهد شد.
۶. قرآن. انفال: ۸ : ۲۱ م.
۷. مکرر نامه‌ها بند ۶۶۸ ج دوم.

۲۶۰ - جوانمردا، در اخبارِ عرب خوانده‌ام که لیلی الأخیلیّة[1] را با توبةبن الحمیر واقعه افتاده بود. هر روز توبه برخاستی و به سلامِ لیلی رفتی. و ایشان را موعدی بود که با یکدیگر اندوه و شادی خود بازگفتندی، و چندین ساعت بنشستندی. روزی قبیلهٔ لیلی گفتند: ما کمین سازیم، چون توبه به سلام آید، او را چنین و چنین کنیم، که از این کار ما را بدنامیِ تمام می‌خیزد. و لیلی بدانست که ایشان چه تدبیر می‌کنند. چون توبه بیامد، هیچ‌گونه نمی‌توانست کرد که او را از این حال خبر دهد تا بگریزد؛ و می‌خواست که او را خبر بود. نقاب از روی فرو گشاد و هرگز او را این عادت نبودی با توبه. اتفاق را توبه به تُک پای دویدن گرفت و بگریخت.

۲۶۱ - ندانم که لیلی دانست که چه می‌کند یا نه، و ندانم که توبه دانست یا نه؛ اما دانم که چون درونِ او بکلیت روی با این بایست آورده بود، آن اسباب فراهم آمد و بگریخت. در شعرِ خود این یاد کرده است، بنویسم تا نگویی که مگر حکایت که برساخته‌اند، او را قصیده‌ای است در این معنی در میان آن اینچنین می‌گوید:

وکُنتُ اذا ما زُرتُ[2] لیلی تَبَرقَعَت   فقد رابنی منها الغَداة سُفُورُها

می‌گوید: الا لَیة فی البَریَّةِ بَلیَّةٌ اینجا باید که چیزی بود، اما ندانست که چیست. برآنم تا چرا بگریخت، و او را بر این که داشت؟ دریغا، دریغا! که اَفهامِ آدمیان بسی قاصر است، والاّ بگفتمی که آن چه بود؟

۲۶۲ - نه همه چیزها دانستنی است، بس چیزها رسیدنی است و خوردنی؛ چنانکه نه همه چیزها، مثلاً خوردنی است در عالم حس، بس چیزها دیدنی. نقطه و

---

۱. داستانی از لیلی اخیلیة (م۸۰) و توبه (م۸۵) پسر حُمَیّر در اغانی اصفهانی (۲۸۴ - ۳۵۶) چ ۱۹۷۳ م ج۱۱ ص۲۰۴ و ج۲۱ ص۳۳۸ - ۳۴۰) دیده می‌شود که در آن توبه با فرزدق (م۱۱۰) کشتی می‌گیرد و فرزدق را چنان بر زمین می‌کوبد که ناخواسته باد از او رها می‌شود و خجل می‌گردد.

۲. زرت متن نامه عین‌القضات، جئیت (اغانی ج۱۱ ص۲۰۵).

حروف و اصواتْ گفتنی و شنودنی است. بوی مشک و لذّت حلوا گفتنی نیست به زبان و شنودنی نیست به گوش. من عَرَفَ اللّهَ کَلَّ لِسانُه[1] نه آن بود که گُنگ و لال گردد، حاشا و کلاّ! رأس العارفین مصطفا ـ صلعم ـ است که أنا أفصَح العَرَب؛ بل آن است که درونش همه روی با معرفت کند، آن خورَد و آن شنَود؛ ولیکن چون زبان را در آن نصیبی نبود که چیزی از آن تواند گفت، لاجَرم گُنگ و لال گردد.

۲۶۳ ـ چون این سلطان دیگر باره رخت از درونِ دل نبرد، زبان در کار آید و گوش و چشم؛ کُنتُ سَمعُهُ وَ بَصَرُهُ وَ یَدَهُ و لِسانَهُ[2] برسد؛ ابیتُ عِندَ رَبّی یُطعِمنی و یَسقینی[3] برسد؛ «یأکُلُ الطَّعامَ وَ یَمشی فی الاسواقِ»[4] در رسد؛ أنا عَبدٌ آکُلُ کما یأکُلُ العَبیدُ،[5] و أنا بَشَرٌ بشر اغضِبُ کما یَغضِبُ البَشَرُ[6] سایه افکند. با او گویند: ماییم که ماییم. با ما مقیم نتوانی بودن. او را همتا و انباز نیست. بیت:

در خواب همه به نزد دلبر باشم — لب بر لب و بر نهاده بر بر باشم
با دل گویم همیشه ایدر باشم — بیدار شوم چو حلقه بر در باشم[7]

آه! دردا که به خواب آمده بود! کاغذ برسید، و این حدیث را برسیدن نیست. «قُل لَو کانَ البَحرُ مِداداً لِکَلِماتِ رَبّی لَنَفِدَ البَحرُ قَبلَ اَن تَنفَدَ کَلِماتُ رَبّی.»[8] والسّلام. والحمدلله ربّ‌العالمین و صَلَواته علی محمدٍ و آله الطیّبینَ الطّاهرین.

۱ . آن کس که خدا را شناخت زبانش گنگ شود.
۲ . ن. ک: شکوی‌الغریب ص۳۵ ـ ۳۶، این حدیث در وسائل الشیعه نیز هست طیبی ج۲ ص۱۲۹ نامه‌ها ۱: بند ۵۹۸، ۲ : ۴۱۲.
۳ . شب را پیش خدا می‌گذرانم، آب و نانم می‌دهد.
۴ . قرآن. فرقان ۲۵ : ۷.
۵ . من بنده هستم، همچون بندگان می‌خورم.
۶ . من آدمی هستم، همچون آدم خشمگین می‌شوم.
۷ . مکرر بند ۴۷۳ ج یکم، حلقه بر در بودن به معنی عضو کم‌سود و بی‌ارزش در بند ۴۲۴ ج یکم، نیز بکار رفته است. دربانی و کرباسنی کردن (امثال دهخدا ج۲ ص۷۰۱).
۸ . قرآن. کهف ۱۸ : ۱۰۹ ک.

۱۵۳[1]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیمِ

۲۶۴ ـ سلام به برکت می‌رسانم و او وصیّت می‌کند پیوسته که چون چیزی می‌نویسی سلام می‌رسان! هذا یُتّم مندوبه. دیگر نوشته‌های عزیز برادر عزیز اجل کامل‌الدوله اطال‌اللّٰه بقاه و یسّر له الوصول الی جناب السعادة القصوی می‌رسد، و در رسیدنش بسیار شادی و انس حاصل می‌شود:

وافی کتابک و هو مختضب   کلما هـرزن معاطفی جـذلاً
فـملأت منه مسامعی فِقَرًا   حـتی مـلأتُ سطوره قُبَلاً

و نچندان عربده می‌کند که می‌باید. ای جوانمردا! تو خود معذوری در همه، لیکن بس مُعَرِبدی خود. این انت من ادب العُشّاق! بار آسمان و زمین بر آن جوانمرد نهندو او می‌گوید:

۲۶۵ ـ ای عزیز، نه بُعد مکانی است تا آن را نهایت بود؛ بُعد معنوی است که

---

۱. نامهٔ شمارهٔ ۱۵۳ مشتمل بر دو بند است. الف: بند ۲۶۴ که پیش تر در بند ۵۰۱ ج یکم به نقل از نسخهٔ (M102a) برای هماهنگی با نسخه‌های TSPNI چاپ شده بود. ب: بند ۲۶۵ که تاکنون چاپ نشده و در اینجا از روی تک نسخهٔ (M102b) چاپ می‌شود، که در دنبالهٔ نامهٔ M102 نوشته شده ولی پیوندی با آن ندارد.

نهایت را خود آنجا راه نیست. از سواد تا بیاضْ راه نامتناهی دان، و از حرکت تا سکون همچنین. هرگز میان حرکت و سکون قرب نبود و نتواند بودن.

از سعادت خلیل و ابوبکر تا شقاوتِ بوجهل و بولَهب همچندان راه دان. «و إنَّ اللّهَ حَرَّمَهُما عَلَى الکافِرینَ»[1] فهم می‌کن از میان. والسّلام. ای دریغا که کاغذ برسید در میان شب! والسّلام و الحمدُللّهِ ربِّ العالمین. و صلّی اللّه علی مُحمدٍ و آلِه.

---

۱. قرآن، اعراف ۷ : ۵۰.

۱۵۴[۱]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيم[۲]

۲۶۶ ـ تحيرتُ مِن نُعمانِ عوداً أراكه   لِـــهندٍ و لكـــن مَـــن يُـــبَلِّغهُ هِـــندا

ایزد تعالی همه مقصودهای دو جهانی حاصل گرداناد و عاقبتِ کارها محمود کناد و دوستان و دشمنان به کام دل داراد! هان و هان، تا از آنها نباشی که قرآنِ مجید در حق ایشان می‌گوید: «وَ مِنَ النّاسِ مَن يَعبُدُاللّهَ علی حَرفٍ»[۳] ای علی وجهٍ واحد. «فَان أصابَهُ خَيرٌ اطمَئَنَّ بِهِ وَ ان أصابَتهُ فِتنَةٌ انقَلَبَ عَلی وَجهِهِ»[۴]، که آنگه: «خَسِـرَ الدُّنيا و الاخَرَةَ»[۵] ثمرهٔ کار او باشد و از آنها بود که قرآن در حق ایشان گوید: «وَ لَئِن أذَقناهُ نَعماءَ بَعدَ ضَرّاءَ مَسَّتهُ، لِيَقولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئاتُ عَنّی»[۶]. شرط نیست بلا مرا صدف، الاّ باید دانست «وَ عَسی أن تَكرَهُوا شَيئاً وَ يَجعَلِ اللّهُ فيهِ خَيراً كَثيراً»[۷]. و خدا را شکرها باید گفت.

---

۱. از روی تک نسخهٔ M 111 که فرمنش در ص۱۴۲ آن را (۱۱۰ در مراتب سلوک معرفی کرده است).
۲. بسم ... الرحیم (تصحیح برای هماهنگی است) بسم ... الرحیم و به نستعین M.
۳. قرآن. حج ۲۲ : ۱۱ م.
۴. قرآن. حج ۲۲ : ۱۱ م.
۵. قرآن. حج ۲۲ : ۱۱ م.
۶. قرآن هود ۱۱ : ۱۰ ک.
۷. قرآن. نساء ۴ : ۱۹ م.

۲۶۷ ـ بدانکه مظلوم آمد و ظالم نیامد، و گفتهٔ مصطفا ـ صلعم ـ فراموش نباید کرد که اذا أرادَ اللّهُ أن یَتحفَ عَبداً قَیضَّ له من یَظلِمُه. اما از بلاها آلا ندیدن و از مشاهده بلا غرق شدن نه کار مردان است، کار زنان است. «وَ مِنَ النّاسِ مَن یَقُولُ امَنّا بِاللّهِ فَاِذا اوُذِیَ فِی اللّهِ جَعَلَ فِتنَةَ النّاسِ کَعَذابِ اللّهِ»[1]. فتنه محک مردان است تا خود کجا ایستاده است؛ و بر محک زدن ضرورتِ مردان راه‌اند تا مدّعیان از معنویان پیدا گردند. «وَ لَقَد فَتَنّا الَّذینَ مِن قَبلِهِم فَلَیَعلَمَنَّ اللّهُ الَّذینَ صَدَقُوا وَ لَیَعْلَمَنَّ الکاذِبینَ»[2].

۲۶۸ ـ اگر گمان بری که بی‌فتنه راه سپرد، آن غلط گمانی است. «أحَسِبَ النّاسُ أن یُترَکُوا أن یَقُولُوا امَنّا وَ هُم لایُفتَنُونَ»[3]، «سُنَّةَ اللّهِ الّتی قَد خَلَت مِن قَبلُ وَ لَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَبدیلاً»[4]. لیکن اگر بلا از خلق دانی و بینی، مشرک آمدی، «وَ هَل مِن خالِقٍ غَیرُاللّه»[5] را وادادی. لااله‌الاّاللّه اگر گویی، دروغزنی. و تا بر هیچ خلقی غضبی و حقدی می‌بود آن از آن است که فعل از آنِ خلق می‌بینی. والمؤمنُ لایَغضِبُ؛[6] و اگر نه بر هیچ نمی‌نهی، و غضب و حِقد در درونْ مجال نمی‌بینی، و تَشَفّی الغیظِ[7] طلب نمی‌کنی، جَستی و رَستی و جان بُردی. ابن‌عمر می‌گوید: یا رسولَ‌اللّهِ من ینقذنی من غضب اللّه؟ قال: الاّ تغضبُ.[8]

۲۶۹ ـ اکنون «وَ اِن لَم یُصِبها و ابِلٌ فَطَلٌّ»[9]؛ اگر راه صدیقان نداری، باری راه صادقان دست بِمدار. اگر از جان و دل بلا راعن رضاً و طوعٍ استقبال نمی‌توانی کرد

---

۱. قرآن عنکبوت ۲۹ : ۱۰ م.

۲. قرآن. عنکبوت ۲۹ : ۳ م.

۳. قرآن. عنکبوت ۲۹ : ۸ ک.

۴. قرآن. فتح ۴۸ : ۲۳ م.

۵. قرآن. فاطر ۳۵ : ۳.

۶. ← بندهای : ۷۵ ج یکم و ۵۳۹ ج دوم.

۷. فرونشستن خشم.

۸. ای پیامبر کی مرا از خشم خدا می‌رهاند؟ پاسخ داد: اینکه به خشم نیایی.

۹. قرآن بقره ۲ : ۲۶۵ م.

که صدیق نیستی، باری صبرِ جمیل استقبال کن تا از جریدهٔ صابران به در نباشی چون از جریدهٔ صدیّقان بیفتادی. مصطفا ـ صلعم ـ بر این نکته تنبیه چنین کند که فلان استَطَعتَ أن تعبدَ اللّه علی الرِّضا فافعَل، و الاّ فَفِی الصَّبرِ علی ما تَکرَه خَیراً کثیراً.[1] الرِّضا بالقضاءِ باب اللّه الاعظمِ.[2] و این کار هرکسی نباشد؛ زیرا که این مُقتضیِ یقین بود؛ و ما نُزِّل من السماء الی الأرضِ اعزُّ مِنَ الیَقین.[3] اما صبر را تجرّع کردن پیشه باید گرفت، که این راه بود بدان. و هم عزیز بود مقام صبر. مصطفی ـ صلعم ـ می‌گوید: مِن أقلِّ ما اوتیتم الیقینَ و عزیمةُ الصَّبرِ و مَن اُعطی حَظَّه منهما لم یُبالِ بمافات مِن قیامِ اللَّیلِ و صیامِ النَّهار.[4] و تا مرد به صبر و یقین نرسد، اِمامی را نشاید. «وَ جَعَلنا مِنهُم أئِمةً یَهدُونَ بِأمرِنا لَمّا صَبَرُوا وَ کانُوا بایاتِنا یُوقِنُونَ»[5].

۲۷۰ ـ و با اینهمه از خدا عافیت خواه و بلا مخواه، که ما سألَ اللّه عبداً شیئاً بَعد الیقین أفضلُ من العافیة.[6] اللّهم عَفوُک و عافِیَتُکَ أحَبُّ لی؛[7] مصطفا می‌گوید خُذ رضا نفسِک مِن نفسی فی عافیةٍ. یا علی! فقد سألت البلاءَ فاسألِ العافیة. لأعافی فَأشکر أحبُّ من أن اَبتَلی فَأصبِرَ. وَالطّاعِمُ الشّاکِرُ بِمَنزِلَةِ الصّائِمِ الصّابِرِ[8] فتوایِ مصطفا است. چه توان کرد چون کار افتاد «وَ اصبِر حتیّ یَحکُمَ اللّهُ وَ هُوَ خَیرُ الحاکِمینَ»[9]، تا آنگه که بدین مقام رسی که «وَ مَن أحسَنُ مِنَ اللّهِ حُکماً لِقومٍ

---

۱. اگر بتوانی داوطلبانه خدا را بپرستی بپرست! وگرنه، شکیبایی بر رنج سود بسیار دارد، دروازهٔ برگشودهٔ او است بند ۳۸۶ ج یکم و ۴۱۶ ج دوم. ۲. خشنودی از فرمان خدا.

۳. چیزی از آسمان فرود نیامد که گرانبهاتر از یقین باشد.

۴. کمتر چیزی که به شما داده شده یقین و شکیبایی است هر کس آن را دارد جبران روزه‌داری و شب‌زنده‌داری را کرده است. ۵. قرآن. سجده ۳۲: ۲۴.

۶. بنده از خدا خواهان چیزی بهتر از عافیت نباشد (بند ۴۱۸ ج دوم).

۷. خداوندا! عفو و عافیت تو را بهتر از هر چیز می‌پسندم.

۸. ای علی رضای خود را از من در حالت عافیت و خوشی بخواه، تا کنون بلاخواستی اکنون عافیت و خوشی بخواه. من خوش باشم و سپاسگزار بهتر است تا بیچاره و شکیبا، خورانندهٔ به دیگران مانند روزه‌دار شکیبا می‌باشد.

۹. قرآن، یونس ۱۰: ۱۰۹ ک.

یُوقِنونَ»[1]. خوابهای روشن و ظاهر می‌بیند که عاقبت کار جز خیر نیست.

۲۷۱ - و ارجو که چون این مکتوب آنجا رسد مقصود حاصل بود و دل خوش. هر روز یازده بار بگوید: اَللّهُمَ فَرِّج عَن أُمَّةِ مُحمَّد[2] تا زنده باشد دست بندارد. می‌ترسم از آن وردها که به روزگار فرموده‌ام دست بداشته است، و او غَورِ آن نداند. السَّلامُ علیکَ وَ رحمةاللّهِ وَ بَرکاتُهُ و رَأفَتُهُ و تَحیّاتُه.[3] عظیم باری بر دل است و هذا کفایةٌ. والسّلام و الحمدللّه ربّ العالمین و صَلَواتُهُ عَلی محمّدٍ و آلِهِ الطَّیِّبینَ.

۱. قرآن. مائدة ۵ : ۵۰ م.

۲. خداوندا ستم از امت محمد دور کن!

۳. درود بر تو و رحمت خدا و برکت او و نوازش و بزرگداشت او.

۱۵۵[۱]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيم[۲]

۲۷۲ ـ اطال اللّه ـ ایُّها الاجَلُّ کامل‌الدولة ـ بَقاکَ و سَلک بِکَ سَبیلَ السَّعادَةِ القُصوی.[۳] پیوسته دعا می‌گویم، ارجو که مستجاب بود. در آن کوشد که خود را از علایق دنیوی رهاند که «وَالاٰخِرَةُ خَیرٌ»[۴] ولیکن «لِمَنِ اتَّقیٰ»[۵]. چون مرگ ضرورت است و ندانی که کی خواهد بودن و هر وقت ممکن است و هر لحظه شاید که بود، عاقلِ غافل بودن از او نه حزمِ مردان است.

۲۷۳ ـ **فصل:** بدان که چون سلطان کسی را شمشیر دهد، هر کجا که رود در حمایتِ آن شمشیر بود و کس را زهرهٔ آن نبود که به هیچ‌گونه با اولِم؟ و کیف؟ گوید؛ و آن نه حُرمتِ او بود که آن حمایتِ شمشیر سلطان بود. این شمشیر چندان او را حمایت کند که او کمرِ بندگی سلطان بر میان خود بسته دارد؛ چون از راهِ سلطان شد، خود را از حمایت سلطان بیرون آورد، هم سلطان بگوید باهمگنان که هر جاکه

---

۱ . از روی تک نسخهٔ M ۱۱۲.

۲ . بسم ... الرحیم (تصحیح برای هماهنگی نامه‌ها، بسم ... الرحیم و به نستعین M .

۳ . ای بزرگوار کامل‌الدوله خدا عمرت دراز داراد و به راه خوشبختی برو.

۴ . قرآن. نساء ۴ : ۷۷ و ضحی ۹۳ : ۴. ۵ . قرآن نساء ۴ : ۷۷.

بود سرِ او هم بدان شمشیر بردارند. عجبا! گاهی بَرِ او را در حمایتِ خود دارد، گاهی سرش هم بدان بردارد. بیت:

ای نوش لبان چو زهر نابی با من — وی‌رحمت دیگران عذابی با من[1]

دستم بِگریّ و دست یابی بر من — خورشید جهانّی و نتابی بـر مـن

۲۷۴ ـ هرکاری که پیری مریدی را فرماید، آن خلعت الهی است کـه بـدو دادی، هر جا که بود در حمایتِ آن خلعت است. اگر گوید ذکری می‌کن یا زیارتی می‌رو یا صدقه‌ای می‌ده یا روزه می‌دار، این همه حمایت دار مرید بود، چنانکه در جن و انس کسی را زهره‌ای نبود که با او چون و چرا گوید؛ زیرا که نه فرمانِ پیر است، فرمانِ خدای است، «مَن یُطِعِ الرَّسولَ فَقَد اَطاعَ اللّه»[2]، «انَّ الَّذینَ یُـبایِعُونَکَ انَّـما یُبایِعُونَ اللّه»[3].

۲۷۵ ـ **فصل**: فرمانِ پیر حمایت مرید کند، هرگه که او حق آن فرمان می‌گذارد و از نهادِ خود داد آن می‌دهد؛ چون کار برخلاف این بود، مرید از حمایت پیر بیرون شد و کمتر از همه کمتری گشت در مملکت.

۲۷۶ ـ **فصل**: چون به همگی دلِ خود فرمانِ پیر را نباشند، پشت بر فرمان کرد، زیراکه روی دل با دگری کرد، «وجَّهتُ وَجهی»[4] از او باطل شد و «ایّاکَ نَعبُدُ»[5] دروغ شد.

۲۷۷ ـ **فصل**: سرای تو را از آفتاب چندان نصیب بود که روزن بود در آنجا؛ چون آن روزن برآورده شود، آن شعاع به آسمانِ چهارم بَرد، با حـیّز خـود؛ تـو را

---

۱. این بیت در بند ۲۸۰ و با بیت بعد از آن در بند ۸۲۰ ج یکم و تمهیدات بند ۲۴۵ نیز آمده است.

۲. قرآن، نساء ۴ : ۸۰.

۳. قرآن فتح ۴۸ : ۱۰.

۴. قرآن انعام ۶ : ۷۹.

۵. قرآن فاتحه ۱ : ۵.

وانماید که سرایِ تو چیست، مظلم است یا نورانی.

۲۷۸ ـ **فصل:** پراکندگیِ مرید او را از حمایت پیر بیرون برد بکلّی، اگر علم پیر بذان محیط بود و اگر نه؛ که مرید از حمایت پیر دور است. نه کار گزاف است که گناهی کند پنهان؛ خدا باید که داند نه پیر؛ و بس پیر را خود معلوم شود. بیت: تو که مرا خود نبینی و و دل آن قوم اعنی مردمان پیر به قول از تو خشنود نبود، یکبارگی از ما دور شدی سر خودت باید گرفت. یارِ نو با یارِ کهن راست نبود. بیت:

یا برو هم چون زنان رنگی و بویی پیش گیر

یا چو مردان اندر آی و گوی در میدان فکن

۲۷۹ ـ **فصل:** زیارت ظاهر در باقی کند؛ که آن نه زیارت کردن است، بلکه به فرمانِ خود بودن است؛ و دیگر روزه ندارد، باری گرسنگی و تشنگی ضایع نبود؛ و ذکری که فرموده‌ام نگذارد؛ و باقی ایشان به حکمِ خودند، هر چه خواهند کنند. والسّلام، والحمدُللّهِ ربِّ العالمین و صَلواتُهُ علی محمدٍ و آله.

۱۵۶[1]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیم

۲۸۰ ـ برادر کامل‌الدوله ـ کمل اللّٰه فی دینه ـ سلام بخواند. دوش وقت صبح نه خفته بودم و نه بیدار، می‌دیدم که با خواجهِ امام محمد عمر طوسی،[2] که آمده است از تبریز، می‌گفتمی، امّا به رسالتی و اما به مشافهت، که فلان کلمه را که در قُوتُ‌القُلوب است چه معنی دارد؟ و مقصودم آن بودی که او را بر محک زنم تا خود تا چه حد داند. پس در شرحِ آن کلمه من می‌گفتمی. عجایب عبارات ـ که نتوانم نوشتن ـ را مقصود.

۲۸۱ ـ من گفتمی: چون بند علایق دنیوی گشاده گردد، آدمی از گور برخیزد و او را به نقدِ خود بینا کنند. کسی می‌گفتی: چگونه به نقد خود بینا گردد؟ من گفتمی: چنانکه کامل را به عرصات آورند و گویند که جواب «أنَا رَبُّکُم الأعلی» که گفته‌ای بازده! گفتندی که کامل کجا گفت که «أنَا رَبُّکُم الأعلی»؟ من گفتمی: خدا می‌گوید: عالمه را، اعنی جُفت فقیه معتمد را، دستوری دادم که شوهر کند؛ کامل می‌گوید: من دستوری نمی‌دهم، و آنچه خدا فرمود من نمی‌فرمایم، و آنچه خدا را بر آن

---

۱. از رو تک نسخه M ۱۲۳.

۲. گویا جز: عمر سلمه‌اللّٰه (ج ۲ بند ۶۷۶) باشد.

رضاست مرا نیست، و آنچه به رضایِ خدا تمام شدی من جهد کنم تا خواست خدا بگردانم. و چون بگفت که خدای ـ تعالی ـ دستوری داد ولیکن من نمی‌دهم، «أنَا رَبُّكُمُ الأعلىٰ»[1] گفت؛ که خواستِ خود بالای خواستِ حق می‌خواهد که بود، و رضای خود بالای رضای حق، و فرمان خود بالای فرمانِ حق. و در شرح این اطنابی می‌کردمی.

۲۸۲ ـ و این خواب با هیچ آفریده نگفته‌ام هنوز. آن برادر را ـ اعزّهُ اللّهُ بالطّاعَة ـ اعلام کردم؛ چه، خیانت روا نداشتم. وَ حَسبُنَااللّهُ و نِعمَ‌الوَکیلُ نِعمَ المولی و نِعمَ النَّصیرُ وَ صَلَّی اللّهُ علی محمّدٍ و آله.

۱ . قرآن نازعات ۷۹ : ۲۴.

۱۵۷[1]

بِسمِ اللهِ الرَّحمٰنِ الرَّحیم

۲۸۳ ـ أجِل عینیک فی عَینی تَراهَا مُشَسرَّبَة نَـدی[2] ورد الخُـدُود
وخُذ سَـمعی إلیکَ فَـانَّ فیه بَـقایا مِـن حـدیثٍ کَـالعُقُودِ[3]

ای عزیز ـ اعزّک اللّه بتوفیقه و سَلَک بِکَ سُلوکِهِ جاداً فی طریقه، دوستی دوش از آنِ تو ـ مَتَّعَکَ اللّه بِه و مَتَّعه بِکَ ـ از سرِ همّتی به کمال علّو و دلِ شکسته، در عالمِ ملکوت، رویِ دل در آسمان غیب کرده بود، و طَلَبِ «هَب لی مُلکاً لایَنبَغی لاحَدٍ»[4] می‌کرد، نه مُلکِ سلیمان، تا غلطی نپنداری، مقامی که در وجود جز یک آدمی بدان نرسید هرگز، ودَعِ الشرَّ یَعبُرِ.[5]

۲۸۴ ـ و نباید تو را در خاطر آید که در حضور دعا بود، که در حضور نفس خود این کس را خود زهرهٔ آن نبود که در خاطرش این گذر کند. جای امید چندانکه خواهی نیست از آن روی که جمالِ کرمِ ازل همگی دل به غارت می بدهد؛ و

---

۱. از روی تک نسخه M 195.

۲. ندی: M. بذی (بند ۵۸۹ ج یکم).

۳. این دو بیت در بند ۵۸۹ ج یکم نیز آمده است.

۴. قرآن، ص ۳۸ : ۳۵.

۵. نرم بیا تا شرّ و شور فرونشیند! مثلی است که از تکیه‌کلامهای قاضی است ← بندهای

چندانکه خواهی و اضعافِ آن نامیدی هست از آن روی که جلال است. عدلِ ازلی سایه می‌افمند. باش تا به مقامی رسی که تو را با جان و دل تو نطق بود از راهِ غمزه، آنگه بدانی که این چه بود.

۲۸۵ ـ ای عزیز، «نَبِّئْ عِبادي اَنّي اَنَا الغَفُورُ الرَّحيمُ وَ انَّ عَذابي هُوَ العَذابُ الاليمُ»[۱]. از جمالِ فضل ازلی و جلال عدلِ الهی اگر با تو حدیثی کنند آنگه بدانی:

فسـلَّمتُ ایـماءً و دَّعتُ خـیفَةً   وَ کانَ جَوابي کَسرَ عَینٍ و حاجِبِ

چه بود. ای عزیز، کلام نبوی،که انَّ مِنَ الشعرِ لَحکمة، فصلِ خطاب دان. گفت: چیست؟ گفت:

اَشارَت بِطرفِ العَینِ خیفةَ اهلها   فأیقنتُ انَّ الطَّرفَ قد قالَ مرحباً
واهلاً و سَهلاً بالحَبیبِ المتیَّمِ   اشــارَةُ مَـذعورٍ و لم یتکلَّمِ

۲۸۶ ـ ارجو که به مقامی رسی که در هر حرفی ازکلام هزار هزار غمزهٔ جان و دل‌ربای را تعبیه بینی، آنگه بدانی که قرآن هرگز هیچ بیگانه نشنود. و خطابِ «یُحِبُّهُم وَ یُحِبُّونَهُ»[۲] سراسر الاّ یَطَّلِعَ عَلیهِم مَلکَ «اِنَّهُم عَنِ السَّمعِ لَمَعزُولُونَ»[۳]، «وَ جَعَلنا مِن بَینِ ایدیهِم سَدّاً وَ مِن خَلفِهِم سَدّاً فَاغشَیناهُم فَهُم لایُبصِرون»[۴]. والسّلام. والحمدُللّهِ ربِّ العالَمینَ. و صلَّی اللّهُ علی محمدٍ و آله اجمعین.

---

۱. قرآن، حجر ۱۵ : ۴۹، ک.
۲. قرآن، مائدة ۵ : ۵۴م.
۳. قرآن، شعراء ۲۶ : ۲۱۲ک.
۴. قرآن، یس ۳۶ : ۹ک.

۱۵۸[1]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیمِ

۲۸۷ ـ الحمدُللّهِ ربّ العالمین و الصلاةُ علی سیّد الأنبیاءِ محمّدٍ و آله الطّاهرین. و بعد، قد وَصَل عزیزُکتابِهِ وکریمُ خطابِهِ مشتملاً علی ما یسرّنی من خبرِ سلامته، و اللّه یُسهِّل بکرمه اسباب اللقاء. و قد آنَستُ به أُنسَ الاعرابّی اذا رَجَعَ إلی وَطَنِه و عادَ إلی أهلِهِ و سَکَنَهُ مِن بَعدِ ما بَرَحَ به الاشواقذ و طالَ علیهِ الفِراق. واستبشرتُ بوصولهِ إستبشارَ المُجدَبِ بِوابِلِ المَطَرِ و الغَریبِ بما یَصِلُ إلیه من بیانِ الخَبر و المتوقّع من عاطفتِه الکریمةِ عَلینا بصرفِ الهمّةِ العلیّة إلینا أن یَذکُرَنا فی خَلَواتِهِ و ادبارِ صَلواته. فانَّ رسولَ اللّهِ ـ صلعم ـ یَقولُ: دُعاءُ المؤمِنِ لاخیهِ بظَهر الغیبِ لایُرَدّ. و مَن دعا لأخیهِ ظَهر الغیب قالَ لَه الملَکُ: و لَک مثلُ ذلکَ. هکذا وَرد فی الخبرِ. ولیلازِم التضرُّعَ الی اللّهِ و الابتهالَ بینَ یَدیه حین یکونُ اهلُ الغفلةِ نیاماً و اولوالالبابِ علی أرجلهم قیاماً حتی یأخذهُ بصفة و یجعله من عباده و لایَشغله طول‌العمر بعبادةِ الدنیا فانَّ عبدَ الدّرهمِ والدینار بَعیدٌ عَنِ اللّه و قَد دعا علیهِ رَسولُ اللّه ـ صلعم ـ حیث قال: تَعِسَ عبدُالدِّرهِم، تَعِسَ عبدُ الدینار. وَلیَکُن من عبادِ الرّحمانِ الّذینَ وَصَفَهُم فی محکمِ کتابِهِ بقوله «وَ عِبادُ الرَّحمنِ الّذینَ یَمشونَ عَلی

---

۱ . از روی تک نسخه ۱۳۰ M.

الارضِ هَوناً»[1].

۲۸۸ ـ و ایّاهُ ثم ایّاهُ ان یکونَ ممّن یقولُ القرآن فیه: «اَفَرایتَ مَنِ اتَّخَذَ الهَه[2] هَواهُ» فیکون لااله‌الاالله اعظم خصمٍ له. و ویلٌ لِمَن شفعاءُه خُصَماءُه. و لاحیلةَ للخلاصِ من فضولِ الدنیا الاّ بالتّجردِ للذکرِ والفکرِ الی آخرِ العمر. و لن یتیسّر ذلک الاّ بالتوفیقِ مِنَ اللّهِ و من یسألَ اللّهَ علی نیةٍ صادقةٍ أن یوفقّه لِمَرضاتِهِ لم یُخیِّب سعید و لم یُضیّع دُعائَه فانَّ اللّه حیٌّ کریمٌ یَستحیی أن یُرفَعَ الیه یَدَیهِ بالسؤالِ فیردّهما خائبین. والسلام. والحمدللّه ربّ العالمینَ و صلواتِهِ علی محمدٍ و آله اجمعین.

---

۱ ـ قرآن. فرقان ۲۵ : ۶۳.

۲ ـ قرآن. جاثیة ۴۵ : ۲۳ ک.

۱۵۹[۱]

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيم

۲۸۹ ـ کان رسول اللّه ـ صلعم ـ اذا ارادَ قِیامَ اللیلِ قامَ و قالَ: اللّهم رب جبرئیل و میکائیلِ و اسرافیل «فاطِرَ السّماواتِ و الارضِ عالِمَ الغَیبِ وَالشّهادَةِ انتَ تَحکُمُ بَینَ عِبادِکَ فیما کانُوا فیهِ یَختَلِفُونَ»[۲] اللّهم اهدنی لِما اختلفُ فیه من الحقِّ باذنک انّک تهدی من تشاءُ الی صراطٍ مستقیم، ثم نَوی و کَبَّر و قالَ بعدَ التکبیرِ: اللّه اکبر کبیراً و الحمدللّه کثیراً و سُبحانَ اللّهِ بُکرةً و اصیلاً.

۲۹۰ ـ ثم[۳] سَبَّحَ عَشرَ مرّاتٍ، ثمّ حمَدَ عشرَ مرّاتٍ،[۴] ثمّ هَلَّلَ عشر مرّاتٍ، ثمّ قال اللّهاکبر ذوالمُلکِ وَالملکوتِ و الجبروتِ[۵] و الکبریاء و العظمةِ و الجلالِ و القدرةِ. اللّهم[۶] أنتَ زَینُ السّماواتِ و الارض.[۷] و لک الحمد. أنتَ بَهاءُ السّماواتِ و الارضِ و مَن فیهِنَّ. و لَکَ الحمدُ أنتَ نُورُ السّماواتِ و الارض و مَن فیهِنَّ. و لک الحمدُ أنتَ قیامُ السّماواتِ و الارض و مَن فیهنَّ و عَلَیهِنَّ أنتَ الحقُّ و مِنکَ الحقّ و

---

۱. از روی سه نسخهٔ ۷۳ I ۱۲۱ M ۸۵ P بسم...الرحیم I و من کتبه الیه P بسم... الرحیم و به نستعین M.

۲. قرآن، زمر ۳۹ : ۴۶.

۳. M - PI.

۴. M - PI.

۵. الجبروت M - PI.

۶. M - PI.

۷. M - PI.

لِقاؤُکَ حقٌّ و الجنّةُ حقٌّ والنّارُ حقٌّ و النّبیُّونَ حقّ و محمدٌ ـ صلعم ـ حقّ. اللّهمّ بِکَ آمَنتُ و لَکَ أسلَمتُ و علیکَ توکّلتُ و بِک خاصَمتُ و الیک حاکَمتُ، فَاغفِرلی ما قَدَّمتُ و ما اَخَّرتُ و ما أسرَرتُ و ما أعلَنتُ و ما اَسرَرتَ و ما انتَ اعلَم به مِنّی.

۲۹۱ ـ أنت المقدّمُ و أنتَ المؤخّرُ لاإلهَ‌الاّأنتَ. اللّهم نفسی تَقویَها و تُزَکیَها، أنتَ خیرُ مَن زَکّیها، أنتَ ولیُّها و مَولیها. إهدنی لأحسنِ الاخلاق،[1] لایَهدینی لأحسَنِها الاّ أنتَ. واصرِف عَنّی سَیِّئَها، لایَصرِفُ عَنّی سیِّئَها الاّ انتَ. اَسئَلُکَ مَسألَةَ الیائِسِ المِسکینِ، وَ ادعوکَ دُعاءَ المُفتَقِرِ الذّلیل. فَلا تَجعَلنی «بِدُعائکَ رَبِّ شَقِیّاً»[2] وکُن لی رَؤوفاً رَحیماً. یا خیرَ المسئولین و اکرمَ المُعطین ثم قال: «اِنّی وَجَّهتُ وَجهی لِلَّذی فَطَرَ السّمواتِ و الارضَ حَنیفاً»[3] الدّعاء الی آخِرِه. والسّلام.[4] والحمدُللّه ربِّ العالمین و صلواتِهِ علی محمدٍ و آله.[5]

---

۱. الاخلاق PI الاعمال M.

۲. مریم ۱۹ : ۴.

۳. قرآن انعام ۶ : ۷۹.

۴. PI - M.

۵. PI - M.

برخی از کتابهای

انتشارات اساطیر

◘ تدوین متون آموزشی برنامه‌ای

دکتر محمدحسین امیرتیموری / چاپ دوم ۱۳۷۶

◘ فارسی عمومی: ادبیات پیش‌دانشگاهی و متون نظم و نثر

دکتر مهدی ماحوزی / چاپ دوم ۱۳۷۶

◘ دستور سادهٔ زبان فارسی

دکتر محمدجواد شریعت / چاپ اول ۱۳۷۶

◘ تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام

دکتر علی‌اصغر حلبی / چاپ دوم ۱۳۷۶

◘ مبانی عرفان و احوال عارفان

دکتر علی‌اصغر حلبی / چاپ اول ۱۳۷۶

◘ مرزبان‌نامه

سعدالدین وراوینی / استاد محمد روشن / چاپ اول اساطیر ۱۳۷۶

◘ راهنمای والدین در فوریتهای پزشکی کودکان

گروه دیاگرام / نصرت حق‌الیقین / چاپ اول ۱۳۷۶

◘ کتاب کار نگارش و انشاء

دکتر حسن ذوالفقاری / چاپ اول ۱۳۷۶

◘ دمیان

هرمان هسه / عبدالحسین شریفیان / چاپ دوم ۱۳۷۶

◘ گزیده متون تفسیری فارسی

دکتر سیدمحمود طباطبائی اردکانی / چاپ ششم ۱۳۷۶

◘ برگزیده اشعار رودکی و منوچهری

دکتر اسماعیل حاکمی / چاپ پنجم ۱۳۷۶

◘ ترجمه و راهنمای مبادی‌العربیه جلد دوم

رشیدالشرتونی / دکتر محمدجواد شریعت / چاپ چهارم ۱۳۷۶

◘ ترجمه و راهنمای مبادی‌العربیه جلد سوم

رشیدالشرتونی / دکتر محمدجواد شریعت / چاپ سوم ۱۳۷۶

◘ مبادی‌العربیه جلد اول

رشیدالشرتونی / چاپ چهارم ۱۳۷۶

◘ مبادی‌العربیه جلد سوم

رشیدالشرتونی / چاپ چهارم ۱۳۷۶

▣ **سیری در اساطیر یونان و رُم**
ادیت همیلتون / عبدالحسین شریفیان / چاپ اول ۱۳۷۶
▣ **مایده‌های زمینی**
آندره ژید / پرویز داریوش و جلال آل‌احمد / چاپ چهارم ۱۳۷۶
▣ **ماه و شش پشیز**
سامرست موآم / پرویز داریوش / چاپ دوم اساطیر ۱۳۷۶
▣ **نهج‌البلاغه**
سخنان امیرالمؤمنین علی(ع)/ دکترمحمدجوادشریعت/ چاپ‌دوم ۱۳۷۶
▣ **چنگیزخان**
ولادیمیرتسف / دکتر شیرین‌بیانی / چاپ سوم ۱۳۷۶
▣ **شرح باب الحادی عشر از علامهٔ حِلّی**
فاضل مقداد / دکتر علی‌اصغر حلبی / چاپ دوم ۱۳۷۶
▣ **ترجمه مبادی العربیه جلد چهارم**
رشید الشرتونی / دکتر محمدجواد شریعت / چاپ سوم ۱۳۷۶
▣ **روزنامهٔ خاطرات عین السلطنه (روزگار پادشاهی مظفرالدین شاه)**
قهرمان میرزاسالور/ ایرج افشار و مسعود سالور/ چاپ اول ۱۳۷۶
▣ **تاریخ کامل (جلد پنجم)**
عزالدین ابن‌اثیر /دکتر سیدمحمدحسین روحانی/ چاپ دوم ۱۳۷۶
▣ **عربی ساده پیش دانشگاهی**
دکتر احمد رنجبر/ چاپ اول ۱۳۷۵
▣ **لب لباب مثنوی**
ملاحسین کاشفی/ سیدنصرالله تقوی/ سعید نفیسی/ چاپ اول ۱۳۷۵
▣ **دیوان‌امیرعلیشیرنوایی**
دکتر رکن‌الدین همایون فرخ/ چاپ اول ۱۳۷۵
▣ **سیمای مردهنرآفرین**
جیمز جویس/ پرویز داریوش/ چاپ دوم ۱۳۷۵
▣ **خیاطی جامع دستکش و کلاه**
نسرین روزگار / چاپ اول ۱۳۷۵
▣ **خیاطی جامع لباس بچه**
نسرین روزگار / چاپ اول ۱۳۷۵

◘ منطق‌الطیر
فریدالدین عطار نیشابوری / دکتر احمد رنجبر / چاپ اول ۱۳۷۵
◘ تفسیر کبیر مفاتیح الغیب جلد سوم
امام فخر رازی / دکتر علی‌اصغر حلبی / چاپ اول ۱۳۷۵
◘ زندگی‌شاه عباس
لوسین لوئی‌بلان / دکتر ولی‌الله شادان / چاپ اول ۱۳۷۵
◘ سیذارتا
هرمان هسه / پرویز داریوش / چاپ پنجم ۱۳۷۵
◘ معنی عشق نزد مولانا
دکتر روان فرهادی / چاپ دوم ۱۳۷۵
◘ گزیده تفسیر کشف‌الاسرار
ابوالفضل رشیدالدین میبدی / به اهتمام دکتر محمدجواد شریعت / چاپ دوم ۱۳۷۵
◘ سیاست‌نامه
خواجه‌نظام‌الملک / استاد عباس اقبال آشتیانی / چاپ سوم ۱۳۷۵
◘ دستور زبان فارسی
دکتر محمدجواد شریعت / چاپ هفتم ۱۳۷۵
◘ گزیدهٔ حدیقةالحقیقه
دکتر علی‌اصغر حلبی / چاپ اول ۱۳۷۵
◘ برگزیده نظم و نثر فارسی [فارسی ونگارش ۱ و ۲]
دکتر مهدی ماحوزی چاپ دهم ۱۳۷۵
◘ تأثیر قرآن و حدیث بر ادبیات فارسی
دکتر علی‌اصغر حلبی / چاپ چهارم ۱۳۷۵
◘ خلاصه مثنوی معنوی
استاد بدیع‌الزمان فروزانفر / چاپ دوم ۱۳۷۵
◘ تاریخ طبری جلد هشتم
محمد بن جریر طبری / ابوالقاسم پاینده / چاپ پنجم ۱۳۷۵
◘ ترجمه و راهنمای مبادی‌العربیه جلد اول
رشید الشرتونی / دکتر محمدجواد شریعت / چاپ دوم ۱۳۷۵
◘ اساطیر مصر
وردنیکاایونس / باجلان فرخی / چاپ اول ۱۳۷۵